137


رضوان زيادة





# الإسلام السياسي في سوريا




مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

# الإسلام السياسي في سوريا

# مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

أنشئ مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية في 14 آذار/ مارس 1994، كمؤسسة مستقلة تهتم بالبحوث والدراسات العلمية للقضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتعلقة بدولة الإمارات العربية المتحدة ومنطقة الخليج والعالم العربي. وفي إطار رسالة المركز تصدر دراسات استراتيجية كإضافة جديدة متميزة في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

دراسات استراتيجية

# الإسلام السياسي في سوريا

رضوان زيادة

العدد 137

تصدر عن



مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

*محتوى الدراسة لا يعبّر بالضرورة عن وجهة نظر المركز*



الطبعة الأولى 2008

ISSN 1682-1203

ISBN 978-9948-00-978-8

توجه جميع المراسلات إلى رئيس التحرير على العنوان التالي:

دراسات استراتيجية - مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

ص. ب: 4567

أبوظبي - دولة الإمارات العربية المتحدة

هاتف: 4044541-9712+

فاكس: 4044542-9712+

E-mail: pubdis@ecssr.ae

Website: http://www.ecssr.ae

# المحتويات

# مقدمة

تطرح تقسيمات الإسلام السياسي تحديات جدية، إزاء ما يتعلق بالمعيار أو المنهج الذي يُعتمد عليه في التقسيم؛ إذ نلحظ اختلافات في التوجهات الفكرية والأيديولوجية، واختلافات تنبع من النشأة الجغرافية، واختلافات أخرى تعود إلى المواقف السياسية وتعدد وجهات النظر، بيد أننا نلحظ أن أغلب التقسيمات المعتمدة أو المعايير التي يفرز على أساسها الباحثون حركات الإسلام السياسي، إنما يستند إلى موقف هذه الحركات من العنف أو التطرف. إنه معيار يرتكز على التأثير السياسي لهذه الحركات، ومدى قدرتها على التغيير بالأساليب السلمية، أو تبنيها أشكالاً مختلفة من العنف.

وسوف نستخدم مصطلح الإسلام السياسي،[1] الذي نعني به الحركات الإسلامية (أو كما اصطلح على تسميته في مواضع أخرى بالأصولية الإسلامية)؛ أي الحركات السياسية التي تمارس السياسة؛ انطلاقاً من مرجعيتها الدينية الإسلامية.

لقد شكّل الإسلام السياسي في سوريا مكوناً بارزاً في الحياة السياسية منذ نيل سوريا استقلالها حتى الوقت الحالي، وقد تعاظم دور الحركات الإسلامية في سوريا بشكل كبير، خلال فترتي الستينيات والثمانينيات؛ حيث تصاعدت موجة العنف حينئذٍ بشكل غير مسبوق، ثم أعيد طرح الموضوع مجدداً اليوم، مع ملاحظة عودة مظاهر التدين الشعبي بشكل كبير لدى أفراد المجتمع

السوري، ووجود حركة سياسية إسلامية في الخارج هي حركة الإخوان المسلمين، تحاول طرح نفسها بديلاً سياسياً مستقبلياً، وهي تعتمد على المرجعية الإسلامية، محدداً رئيسياً في رؤيتها السياسية ورؤيتها الاجتماعية ورؤيتها الاقتصادية، وإن كان قد داخَلَ خطابها تحولات عميقة، سوف تحاول هذه الدراسة تتبعها ورصدها.

وتتناول الدراسة تطور العلاقة بين السلطة والحركات الإسلامية في سوريا، ودور هذه الحركات في صوغ المجال السياسي، وتبيان حدود تأثيرها فيه، وهي إذ تقوم بذلك، تحاول - على المستوى نفسه - دراسة تطور مؤسسات الدولة السورية المختلفة، وكيفية تأثير شكل النظام السياسي الذي ساد في سوريا منذ عام 1963، في مستقبل الحركات الإسلامية بشكل خاص، ومستقبل الحياة السياسية في سوريا بشكل عام.

كما تطرح الدراسة سؤالاً اجتماعياً، يقوم على التفريق بين رصد مظاهر التدين الشعبي، وبين تأييد الحركات الإسلامية؛ في محاولة للفصل بين المنظورين؛ لئلا نسقط في فخ التضخيم (تضخيم دور الحركات الإسلامية)، أو التعميم (إطلاق أوصاف تعميمية على المجتمع).

وفي النهاية تتطرق الدراسة إلى مستقبل الإسلام السياسي أو مآله في سوريا، وحظوظه السياسية في ظل السيناريوهات المختلفة المرتبطة بالتحولات التي قد يشهدها النظام السياسي السوري.

## العلاقة المبكرة بين الدين والدولة في سوريا

تعود العلاقة بين الدولة السورية والإسلام، ممثلاً في مؤسساته الرسمية أو غير الرسمية، أو عبر خطابات المؤمنين بدوره في الحياة العامة، إلى ما قبل نيل سوريا استقلالها السياسي عام 1946. فقد أتاحت فترة التنظيمات العثمانية، فرصة للكثير من علماء الدين الدمشقيين؛ لتأسيس جمعيات خيرية ظاهرها الخطاب الدعوي والخطاب الخيري، لكنها ماانفكت تمارس دوراً سياسياً بشكل من الأشكال.

لقد جاءت الجمعيات تعبيراً عن رغبة "العلماء" في استرداد نفوذهم بعد تضاؤل سلطتهم المعنوية، إثر الإجراءات التي اتخذتها الدولة العثمانية آنذاك، إزاء ما يعرف بالتنظيمات التي منحت المعرفة غير الدينية قيمةً؛ إذ برزت سلطة المصلحين الذين اعتقدوا أن من الضروري استعارة المفاهيم السياسية والاقتصادية والاجتماعية اللازمة لتأسيس الدولة الحديثة وبنائها من أوربا، وعدوا العلماء - وفقاً لذلك - عائقاً أمام مشروع الإصلاح الذي اتبعته الدولة العثمانية في نهاية عام 1860، ووجد تعبيره في طريقة تصميم المدارس العامة في الإمبراطورية العثمانية، عبر تلقين المهارات والمعرفة التي يتميز بها أصحاب الحرف الحديثة، سواء أكانوا بيروقراطيين أم محامين أم أطباء أم ضباط جيش. وبازدياد عدد هذه المدارس تزايد عدد العثمانيين المتعلمين والمتمسكين بقيم التنظيمات؛ حيث طرحوا مصالحهم ونظرتهم العامة، بطريقة أضرّت بموقع العلماء وسلطتهم.[2]

وجاء التهديد الأكبر لسلطة العلماء وتأثيرهم في المجتمع عبر إدخال المصلحين العثمانيين عام 1869، قانوناً تعليمياً لإقامة نظام موحد من المدارس: الابتدائية والمتوسطة والإعدادية والعليا، وعلى الرغم من أنه لم يكن لهذا القانون إلا أثر ضئيل ومباشر في دمشق، فإنه حرّض العلماء على المقارنة بين هذه المدارس ومدارس الإرساليات التبشيرية التي بدأ يزداد عددها بكثرة في بلاد الشام.[3]

ثم احتدم الجدل بقوة في كانون الثاني/ يناير 1879، عندما افتُتحت مدرسة بروتستانتية بريطانية لتعليم البنات المسلمات؛ عندئذٍ استغلّ الوالي الشهير مدحت باشا هذه المسألة؛ ليقنع العلماء ووجهاء المسلمين بتشكيل جمعية خاصة هي جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية؛ لتبادر إلى تأسيس المدارس الابتدائية للأطفال المسلمين، وقد افتتحت الجمعية عدداً من المدارس للذكور والإناث.[4] هكذا - إذاً - جاءت الجمعيات رداً سياسياً غير مباشر على سياسة التعليم التي اتبعتها الدولة العثمانية خلال فترة ما يعرف بالتنظيمات. لقد كانت هذه الجمعيات، بمنزلة البديل بالنسبة إلى العلماء، وكانوا يهدفون من ورائها إلى استرجاع تلك المكانة الأساسية التي كان يتمتع بها الإسلام داخل المجتمع، والتي كان يحمل لواءها طبقة العلماء.

بدأ تأسيس أولى الجمعيات الخيرية على يد الشيخ طاهر الجزائري الذي توفي عام 1920، وقد كان لها نشاطها البارز على مستوى التعليم، وافتتاح المدارس، ضمن فلسفة تقوم على إصلاح المجتمع من خلال التربية، وعبر

تمكين الفرد من المحافظة على الفضائل والقيم، والتمثل بالمثل الإسلامية العليا.[5]

ازداد بعد ذلك عدد الجمعيات بشكل كبير، وخاصة خلال فترة الانتداب الفرنسي على سوريا (1920-1946)؛ إذ أُسِّسَت الجمعية الغراء التي كانت بمنزلة احتجاج ضد سياسة الانتداب الفرنسية في مجال التربية والتعليم، برئاسة محمد هاشم الخطيب الحسيني، وكافحت الجمعية من أجل تدريس الدين الإسلامي، وقامت بتأسيس مدارس دينية خاصة، يدرس فيها العلماء.[6]

وقد مارست الجمعية بعد ذلك نشاطاً سياسياً ظاهراً، وخاصة بعد نهاية الانتداب الفرنسي، وخلال فترة الانتخابات المتتالية؛ حيث كان لها نفوذ واضح داخل الوعي الجمعي الدمشقي، وتأثير له هيمنته في سلوك المجتمع وتقاليده؛ حتى لقد وصفتها الخارجية البريطانية في أحد تقاريرها لعام 1942، بـ "الحزب السوري"؛ وذلك من خلال «تنظيم المظاهرات ضد الحكومة؛ للاحتجاج على التراخيص التي تمنحها للأماكن التي يمارس داخلها الممارسات اللاأخلاقية بشتى أنواعها؛ كسفور النساء، وحضور النساء دور السينما والملاهي، وعلمنة مناهج التدريس».[7]

وتكاثرت فيما بعد الجمعيات الدينية التي كان يقود تأسيسها شخصيات بارزة في المجتمع الدمشقي، ينتمي معظمهم إلى طبقة العلماء؛ فقد أُسِّسَت جمعية الهداية الإسلامية عام 1931، وكان كامل القصار أشهر شخصياتها، ثم

جمعية التمدن الإسلامي، التي أُسِّسَت عام 1932، وكانت تضم ممثلي طبقة البرجوازية الصغرى؛ من فقهاء، وخطباء جوامع، وأطباء، ومحامين، وكان على رأسها عدد من الشخصيات البارزة ذات الانتماء العائلي التقليدي الدمشقي العريق؛ كأحمد مظهر العظمة، ومحمد بهجة البيطار، وغيرهما.[8] وقد لعبت دوراً بارزاً – فيما بعد – في رفد الكتلة الوطنية، التي كان لها دور محوري في نيل سوريا استقلالها السياسي عام 1946، بعدد من الرموز المؤثرة، وفي الوقت نفسه أمدت حركة الإخوان المسلمين السورية، التي أُسِّسَت بعد ذلك، بعدد من الأشخاص المؤثرين؛ كعمر بهاء الدين الأميري في حلب، ومحمد المبارك في دمشق، وغيرهما، وقد أُصدِرت مجلة شهيرة، كان لها تأثيرها الواسع في مصر بشكل خاص، وفي المشرق العربي بشكل عام، اسمها **التمدن الإسلامي**،[9] وكان كتابها ينتمون إلى طيف واسع من الكتاب والأدباء ذوي المكانة المتميزة في المجتمع السوري في تلك الفترة.

وفضلاً عن ذلك كله أسست الجمعية عدداً من مدارسها الثانوية في دمشق، وغيرها. كما كان للجمعية دور بارز في مساعدة الفلسطينيين أيام انتفاضة عام 1936؛ حيث أسست ما يُسمى لجنة إعانة المنكوبين في القدس.[10]

وإلى جانب هذه الجمعيات، نجد عدداً كبيراً من الجمعيات؛ مثل: جمعية التعاون الإسلامي، وجمعية التوجيه الإسلامي، وجمعية أعمال البر الإسلامي، وجمعية البر والأخلاق، وغيرها؛[11] وقد كان لهذه الجمعيات دور بالغ التأثير في الدفاع عن قيم المجتمع، والوقوف أمام موجة "التغريب" الزاحفة؛[12] كما

كانت تسميها. وإذا كان دور هذه الجمعيات في هذه الفترة قد قُصِر أو رُكِّز بشكل كبير على الجانب الخيري، والجانب التربوي، والجانب التعليمي؛ فإنه انتقل خلال فترة الانتداب الفرنسي على سوريا؛ إلى ممارسة دور سياسي محدود في البداية، لكنه اتسع وأصبح مؤثراً، وكان أولى طلائعه تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، التي تعدّ كبرى حركات الإسلام السياسي التي أثَّرت في التاريخ السوري المعاصر على فترات متباعدة.

إن تزايد انتشار الجمعيات الدينية ساعدها على تكثيف صلاتها فيما بينها، وتشبيك علاقاتها؛ لزيادة تأثيرها في المستويين: التعليمي والسياسي اللذين كانا حكراً على أبناء العائلات من الملاك الأرستقراطيين ذوي التعليم الغربي؛ إذ بالعودة إلى مهن البرلمانيين في سوريا في الفترة بين عامي 1919 و1954، نجد أن عدد علماء الدين في البرلمان كان يتراوح بين واحد واثنين؛ أي أن العدد كان يتناقص، بينما يتزايد عدد أعضاء البرلمان.[13]

وهذا هو ما شجع على تأسيس جمعية العلماء عام 1937، التي كانت بمنزلة جمعية نقابية للعلماء؛ وقد كان هدفها واضحاً في "خدمة الإسلام"، عبر ازدياد تأثير العلماء في المجالات العامة: الاجتماعية والسياسية والتعليمية والتربوية، وكان مؤسس الجمعية كامل القصاب أحد رجالات حركة القومية العربية المؤثرين. وفي عام 1938، افتتحت جمعية العلماء نادياً، هو الذي خطط – فيما بعد – لإنشاء مدرسة عليا لعلوم الشريعة، وفعلاً أُسِّسَت كلية الشريعة عام 1942.[14]

لكن جمعية العلماء - وربما بسبب قيادة القصاب ذاته - لم تستطع أن تلعب دوراً مرجعياً للعلماء؛ ولذلك أُسِّسَت جمعية رابطة العلماء عام 1946، التي انتمى إليها الإخوان المسلمون، وجمعية التمدن الإسلامي، والجمعية الغراء، وجمعية الهداية الإسلامية، ولم تنضم إليها جمعية العلماء، وفي انتخابات عام 1947، رشح كامل القصاب نفسه على لائحة أخرى، غير لائحة رابطة العلماء.[15]

إن تأثير هذه الجمعيات السياسي، اختُبِر بشكل جلي خلال انتخابات عام 1943، فقد ساندت زعيم الحركة الوطنية، ورئيس الجمهورية فيما بعد، شكري القوتلي، وقد ضمت قائمته الانتخابية وجهاً بارزاً من وجوه قيادة جمعية الغراء، هو الشيخ عبدالحميد الطباع، الزعيم الديني المحبوب، والتاجر من حي الشاغور؛ وأدى هذا إلى انتصار لائحة القوتلي بسهولة.[16]

إلا أن هذا التحالف لم يدم طويلاً، فلم يمضِ إلا عام واحد حتى حصل التصادم، وكان ذلك بمنزلة نهاية التعاون بين الطبقة الحاكمة والجمعيات الإسلامية؛ فانطلاقاً من مسيرة تظاهرية للاحتجاج ضد احتفال راقص كان سيقام، خرجت في دمشق مع نهاية أيار/ مايو 1944، تظاهرات صاخبة، استمرت أياماً عدة، وقفت خلالها حركة المدينة، وأودت التظاهرات بحياة أربعة أشخاص؛ لقد استاءت الجمعيات الإسلامية من مسألة اشتراك نساء مسلمات، في الحفل الذي نُظم بإشراف "جمعية نقطة الحليب" النسائية، التي أشرفت عليها نساء من الطبقة الراقية في دمشق، وعُدَّ تحدياً للقيم

الإسلامية.[17] وقد نظر إلى هذا التاريخ على أنه بمنزلة التاريخ التدشيني لـدور الجمعيات الإسلامية السياسي – وخاصة الجمعية الغراء – واستعراض قوتها وتأثيرها داخل المجتمع السوري؛ إذ لم يكن دخول هـذه الجمعيـات إلى عـالم السياسة المباشر من بابها الصريح، بقدر ما أظهرت للمجتمـع هـدف الـدفاع عن الإسلام، وحماية قيم المجتمع الدينية؛ ولذلك كان تأثيرها أشد بالنسبة إلى مجتمع في حالة دفاع عن النفس، مادامت فكرة القيم الغربيـة تتماهـى بالنـسبة إليه والاحتلال الفرنسي الموجود على أرضه.

ولذلك وجدت هذه الجمعيات تأثيراً أكبر خـلال المجتمـع، وسـاعدها ذلك على طرح نفسها؛ بوصفها "حامية القيم المجتمعية المهددة".

إن انصهار هذه الجمعيات الإسلامية في بوتقة واحدة، هو ما شكّل بعـد ذلك، حركة "الإخوان المسلمين"؛ بوصفهم أكبر حركة سياسية إسـلامية في سوريا، ويعود تاريخ ميلادها إلى عام 1945.

## تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في سوريا

اتحدت جمعية الشبان المسلمين في حمـص، وقـد أسـسها عـام 1936 أبـو السعود عبدالسلام، وجمعية دار الأرقم في حلـب، التـي أسـسها عـام 1936 عمر بهاء الدين الأميري، وعُقِد عام 1937، مؤتمران في حمص، ثم مؤتمر ثالث في دمشق عام 1938،[18] ولا يبدو واضحاً اتحاد جمعيـة إسـلامية مـا في دمـشق العاصمة بهما في البداية؛ فجمعية شباب محمـد في دمـشق التـي أُسِّـسَت عـام

1941، تحت قيادة عبدالوهاب الأزرق، لا تعدو كونها اتحاداً طلابياً للمدارس الثانوية، بينما تمتعت جمعية العلماء والجمعية الغراء، بنفوذ أكبر داخل مدينة دمشق، وربما كان هذا هو ما يفسر ضعف التمثيل الدمشقي عموماً، داخل المكتب السياسي للجماعة، خلال تاريخها، وحتى داخل كوادرها الدنيا، مقارنة بالتمثيلَيْن: الحلبي والحموي على سبيل المثال، ويصدق ذلك خلال تاريخ حركة الإخوان المسلمين، منذ تأسيسها حتى الوقت الحالي.

وفي صيف عام 1946، أُعيد تنظيم جمعيتي شباب محمد والشبان المسلمين، وتم دمجهما تحت اسم جماعة "الإخوان المسلمين"، وانتخب مصطفى السباعي مراقباً عاماً لها، وعمر بهاء الدين الأميري نائباً له. ويتضمن اللقب الجديد بشكل ما، التبعية للمرشد العام للإخوان المسلمين في مصر، وإن كان الإخوان المسلمون السوريون قد تمتعوا باستقلال تنظيمي كبير عن مكتب الإرشاد العام في مصر، ويعود ذلك إلى أمرين: الأول سياسة المرشد العام الأول حسن البنا في العمل اللامركزي، وانشغاله بالوضع المصري بشكل كبير،[19] والثاني اختلاف البيئتين السياسية والاجتماعية بين مصر وسوريا، بما حتم على كل طرف اشتقاق نظريته السياسية والبناء التنظيمي الخاصين به، وأحكامه الفقهية المستقاة من بيئته الخاصة؛ فسوريا تتسم بتعددية سياسية ودينية وعرقية وطائفية، لم تكن توجد في مصر في تلك الفترة، كما أن تطور الحياة السياسية في سوريا – من حيث الأحزاب والبرلمان والصحافة – كان أكثر حرية، مما ساد في مصر في

الفترة ذاتها، وهو الأمر الذي فرض نوعاً من الاستقلال النسبي في خطاب الإخوان المسلمين السوريين عن الإخوان المسلمين المصريين، وإن كانت الهيئة التأسيسية لحركة الإخوان المسلمين العامة التي تنتخب مكتب الإرشاد والمرشد العام، وتُمَثَّل فيها الأقطار المختلفة بعضوين، قد ضمت في عضويتها المراقب العام السباعي ونائبه الأميري.

لم يُقْصَر نشاط الإخوان المسلمين على المستوى الدعوي والمستوى التربوي كما هي حال الجمعيات الأخرى. لقد كان واضحاً من هيكلية الجماعة وبنائها التنظيمي[20] أن العمل السياسي هو من صلب مهماتها؛ فقد أقامت الحركة منظمة الفتوة، وهي تنظيم شبه عسكري، يقوم بالتدريب على حمل السلاح تحت رعاية الجيش. كما كان للإخوان المسلمين مدارس خاصة معترف بها حكومياً، ويدرس بها مجاناً، وبالإضافة إلى ذلك أسهم الإخوان المسلمون في دمشق بالتدريس في المدارس الحكومية؛ وهذا أمدهم بتأثير متزايد داخل المجتمع.

وعلى الرغم من التأثير الكاريزمي الذي تحلى به مصطفى السباعي[21] داخل الحركة، فإن الحركة احتفظت بنوع من القيادة الجماعية داخلها، كان هو الذي أمدها دوماً بالحيوية وامتداد التأثير داخل المحافظات السورية المختلفة.

لقد عاشت سوريا منذ عام 1949، سلسلة من الانقلابات العسكرية المتتالية، التي خلقت اضطرابات سياسية داخل النظام السياسي السوري في

تلك الفترة؛ فابتداء من انقلاب حسني الزعيم في آذار/ مارس 1949، الذي لم يستمر أكثر من 137 يوماً، تتالت الانقلابات بشكل أضعَفَ بناءَ المؤسسات الدستورية والسياسية والتشريعية في سوريا.[22]

وترافق ذلك وصعود الأحزاب الأيديولوجية والعقائدية في الحياة السياسية السورية التي وجدت تربة مناسبة لها إثر تأسيس دولة إسرائيل في أيار/ مايو 1948، وإثر تصاعد التهديدات العسكرية الإسرائيلية على الحدود السورية، وإثر تزايد النفوذ الأمريكي في المنطقة، عبر أحلاف عسكرية حملت بداخلها تهديداً لنفوذ سوريا في المنطقة ولاستقرارها، كلُّ ذلك خلق بيئة خصبة لنمو التيارات اليسارية والقومية والدينية، واستطاع الإخوان المسلمون عبر تشكيل ما يسمى "الجبهة الإسلامية الاشتراكية" عام 1949، الوصول إلى البرلمان عبر أربعة نواب.

وكان الاشتباك السياسي الأول داخل المؤسسات السياسية، ولاسيما البرلمان، حول صيغة دستور عام 1950؛ حيث طرحت العلاقة بين الدين والدولة من خلال نصوص الدستور؛ فقد طالب الإخوان أن ينص الدستور صراحةً أن «دين الدولة هو الإسلام»، بما يحمله ذلك من تداعيات بالنسبة إلى الأقليات: المسيحية واليهودية، ومن حساسيات تجاه المذاهب الأخرى؛ كالأقليات: الدرزية والعَلَوية والإسماعيلية الموجودة في سوريا، وقد شهدت هذه الفترة مشادات عنيفة بين التيارات السياسية حول الصيغة المثلى،[23] وحول موقف الأقليات من الصيغة المطروحة.

وفي 6 نيسان/ إبريل 1950، أقرت اللجنة الدستورية، بأغلبية 13 صوتاً مقابل 10 أصوات، الموافقة على أن تشمل المادة رقم 3 فقرة 1، من مشروع الدستور أن يكون دين الدولة هو الإسلام. وبما أن الإخوان المسلمين كانوا المنظمة السياسية الوحيدة في سوريا التي طالبت بأن يكون دين الدولة هو الإسلام؛ فإن نتيجة التصويت تدل بوضوح على أنهم كانوا يعبرون في ذلك الصراع، عما تكنه فئة كبيرة من الشعب.[24]

لكن الجدل استمر بحدة داخل البرلمان، بعد معارضة معظم الكتل البرلمانية؛ فتقدم مصطفى السباعي نفسه بتعديل للمادة رقم 3؛ لتصبح كما يأتي:

1. دين رئيس الجمهورية الإسلام.
2. الفقه الإسلامي هو المصدر الرئيس للتشريع.
3. حرية الاعتقاد مصونة، والدولة تحترم جميع الأديان السماوية، وتكفل حرية القيام بجميع شعائرها، على ألا يخل ذلك بالنظام العام.
4. الأحوال الشخصية للطوائف الدينية مصونة ومرعية.[25]

وقد أُقر هذا التعديل فعلاً بتاريخ 26 تموز/ يوليو 1950، بشكل يعكس البراجماتية السياسية التي ظهر بها الإخوان المسلمون إزاء ما يتعلق بالمفاوضات والتحالفات السياسية، وهذا لم يمنع السباعي ذاته من الدفاع

المستمر عن "إسلامية" هذا "الدستور العلماني"، والنظر إليه نموذجاً لما يمكن أن تكون عليه دساتير الدول الإسلامية.[26]

لقد عكست أزمة صوغ الدستور إذاً، مدى تغلغل التأثير الإسلامي داخل النخبة السياسية وداخل الطبقات المختلفة من المجتمع السوري أيضاً، لكنها في الوقت نفسه، تظهر أن الإخوان المسلمين تصرفوا؛ بوصفهم حركة سياسية خالصة، لها مصالحها ودوافعها السياسية ذات الخلفية الدينية، لكنها لم تعدّ نفسها ممثلاً شرعياً وحيداً، يتحدث باسم الإسلام ويحتكر الكلام باسمه، بل إنها دخلت في تسويات سياسية أقرب ما تكون إلى المناورات، في أمور لا تعدّ بالنسبة إلى الشريعة الإسلامية قابلة للجدل القانوني أو الجدل الفقهي، وخاصة فيما يتعلق بالدستور.

إن ذلك يظهر أن الإخوان المسلمين في سوريا أصبحوا – في العموم – حركة مؤثرة، لكنها لم تكن قائدة، أو وحيدة التأثير في غياب الفعاليات السياسية الأخرى، فقد أوردت صحيفة **نيويورك تايمز** في تقريرها بتاريخ 2 شباط/ فبراير 1955، أن عدد المنتسبين إلى الإخوان المسلمين في سوريا، كان يتراوح بين عشرة آلاف واثني عشر ألفاً من الأعضاء، لكنها أشارت إلى أن بإمكانهم من خلال منظماتهم المختلفة النشاطات، القيام بمهمات متشعبة وواسعة.[27] لقد دخل الإخوان بعد ذلك اللعبة السياسية بشكل أكبر، وتأثروا بتقلباتها المستمرة والدائمة؛ وهو ما أثّر حقاً في تماسكها وحيويتها؛ إذ شهدت انقسامات مختلفة، وخاصة بعد أن حلَّ حسني الزعيم الذي قام بالانقلاب

العسكري الأول في آذار/ مارس 1949، الأحزاب السياسية، ثم قام بعده الشيشكلي بالأمر ذاته؛ فخلق هذا محاور وانقسامات داخل جماعة الإخوان المسلمين، حول مدى استمرارها أو التزامها بالعمل السياسي، ولاسيما مع اصطدام الجماعة الأم بالرئيس المصري جمال عبد الناصر، وصدور قرار من مكتب الإرشاد بعدم الخوض في الميدان السياسي الداخلي.[28]

ومع عودة الإخوان المسلمين، وخاصة بعد عودة الديمقراطية وسقوط أديب الشيشكلي عام 1954، كان حضور الإخوان خافتاً وضعيفاً جداً، حتى إن السباعي نفسه لم يضمن لذاته مقعداً في البرلمان إثر ترشحه عام 1957، في الانتخابات التكميلية التي أُجريت في أيار/ مايو 1957، مقابل البعثي رياض المالكي، وإثر خسارته أصيب السباعي بشلل نصفي أثَّر في نشاطه بشكل كبير.[29]

لكن الإخوان في تلك الفترة بدوا ممزقين بين خيارين: الأول تأييد الوحدة السورية – المصرية التي كان هناك رأي عام سوري ساحق مؤيد لها، وهذا يعني تأييداً مطلقاً للرئيس عبد الناصر، والثاني عداؤهم لعبد الناصر بعد سياسة التنكيل والتعذيب التي قام بها ضد الإخوان المسلمين المصريين، وخاصة بعد حادثة المنشية عام 1954.

لقد استطاع السباعي، بفضل شخصيته الفذة أن يدير الدفة بذكاء وحنكة، فقد التزم السباعي بالوحدة التزاماً واضحاً، وأصدر كتابه الشهير اشتراكية الإسلام،[30] عام 1959، وهو يحاول فيه إيجاد غطاء شرعي لقانون

الإصلاح الزراعي الذي أصدره عبد الناصر، وفي الوقت نفسه "شرعنة" لمبدأ التأميم الذي طبقه عبد الناصر بعد ذلك، كما أنه راح في مواقفه السياسية يُعبِّر عن دعم مواقف عبد الناصر القومية، وخاصة في أثناء العدوان الثلاثي على مصر عام 1956، وظهور عبد الناصر بطلاً قومياً ألهب خيال السياسيين السوريين جميعهم، وأوقعهم في مأزق حقيقي أمام تأييده الصريح، وفي الوقت نفسه مرَّ النظام السوري بفترة انحلال سياسي كامل، لم يجد حلاً له إلا باللجوء إلى أحضان الوحدة الاندماجية، التي اشترط فيها عبد الناصر حل جميع الأحزاب السياسية في سوريا، وهو الأمر الذي ترك انعكاسات كارثية على الأحزاب السياسية، ولاسيما بعد الانفصال عن مصر عام 1961.

ومع عودة الحياة الديمقراطية إلى سوريا بعد الانفصال تمكن الإخوان المسلمون من الفوز بعشرة مقاعد في الانتخابات البرلمانية التي أُجريت في العام نفسه،[31] وحملت كتلتهم البرلمانية التي ترأسها عصام العطار اسم الكتلة التعاونية الإسلامية، وقد احتفظت بتأثير متوازن في علاقتها بعبد الناصر، وبتكيفها وواقع الانفصال القائم.[32]

لقد دخل الإخوان المسلمون مرحلة جديدة مختلفة كلياً، إثر وصول حزب البعث إلى السلطة في سوريا عام 1963، وقد ظهر ذلك أوضح ما يكون فيما يسمى "عصيان حماة" في نيسان/ إبريل 1964، الذي قاده قادة الإخوان المحليون في مدينة حماة مدة 29 يوماً، وعلى رأسهم مروان حديد وسعيد حوى؛ حيث اعتصم عدد من مؤيدي الإخوان بجامع السلطان،

واشتبكوا ووحدات الجيش الذي قرر في النهاية اقتحام المسجد، وفض الاعتصام عنوةً؛ فخلق هذا توتراً مبكراً بين حزب البعث وبين الإخوان المسلمين الذين انقسموا بين قادة دمشق الذين رفضوا العصيان، وعدوه خروجاً على قراراتهم، وبين القيادة المحلية للحركة في حماة التي رأت أن القيادة وافقت عليه، وفوّضت مركز حماة التصرف.[33]

إن عصيان حماة خلق مؤشراً مبكراً على تصاعد تيار جهادي داخل الإخوان، لا يوافق على أطروحاتهم السياسية والسلمية والديمقراطية، وهذا التيار الذي حمل اسم "كتائب محمد" هو نفسه الذي سيلد لاحقاً ما يعرف بـ"الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين"، التي خاضت أحداث حماة المأساوية عام 1982. ولا يمكن قراءة هذا التحول إلا بالنظر إلى تحول الضفة المقابلة، مُمَثَّلة باحتكار السلطة السياسية، وفرض حالة الطوارئ، وإلغاء التعددية السياسية والصحافة المستقلة، بداية لتأسيس الجمهورية الثالثة[34] في سوريا؛ أي الجمهورية القائمة على الشرعية الثورية على حساب الشرعية الدستورية،[35] وهذا هو ما يجعل المقارعة السياسية غير مجدية، ويخلق دوافع للكثيرين من التيارات السياسية باللجوء إلى العنف وسيلةً في حل النزاعات، وربما يكون التيار الإسلامي الأكثر جذباً لهذه الأفكار، بحكم الذخيرتين: الدينية، والشرعية الخصبة اللتين تمكنان تياراته المتطرفة من تأويل النصوص الكافية لتسويغ خطواتها المسلحة.

وفي الوقت نفسه كان الصراع السياسي يحتدم على أشده بين تيارات حزب البعث التنافسية القومية والقطرية، التي تحمل من خلفها نزاع الريف

والمدينة، وصراعاً طائفياً، وصراعاً طبقياً ظهرا واضحين في أكثر من أزمة، وخاصةً عام 1966؛ بعد أن تمكنت حركة 23 شباط/ فبراير من إقصاء منافسيها، ومعاقبتهم بعنف وقسوة، وإحكام سيطرتها على الحزب والحكم، وتبنت خطاباً يسارياً حاداً، أرعب المجتمع السوري المحافظ الذي بدا في عمومه مؤيداً للرئيس حافظ الأسد في حركته ضد صلاح جديد، ومؤملاً التخلص من الخطاب اليساري الطفولي الذي استحكمت حلقاته داخل قيادة حزب البعث في تلك الفترة.

## سياسة الاحتواء الديني المزدوجة

استطاع الرئيس حافظ الأسد منذ تسلمه رئاسة الدولة عام 1971، وعلى مدى سنوات طويلة من حكمه، مركزة السلطة بشكل هرمي حاد تلعب فيه البيروقراطية دوراً حاسماً في إلغاء الدور التنافسي التعددي الذي تمثله مؤسسات الدولة المختلفة التشريعية والقضائية والتنفيذية؛ وهذا أضفى بعداً حاسماً على شخصية الرئيس ورغباته وتوجهاته، وهو ما بنى - أيضاً - شبكات ومصالح اجتماعية واقتصادية وعسكرية على هامش مؤسسات الدولة، أو حتى خارجها نهائياً، تقوم على مبدأ العلاقات والولاءات الشخصية.

إن التفسير الاجتماعي - السياسي للأصول الطبقية للنخبة السياسية السورية يعود بجذوره إلى خمسينيات القرن الماضي؛ مع النمو السكاني في سوريا الذي ارتفع من 3.5٪ في الخمسينيات إلى 4.4٪ في الستينيات، وكان

هذا الارتفاع أكبر في مدينتي دمشق وحلب؛ حيث انتقل معدل النمو من 3.1٪ في الخمسينيات إلى 4.6٪ في الستينيات، وبلغ 6.4٪ في اللاذقية خلال الستينيات، وهي مدينة تضاعف عدد سكانها مرتين تقريباً عامي 1960 و1970.[36] لكن دمشق وحلب واللاذقية وغيرها من المدن السورية، التي اتسعت على حساب ريفها، و"تريَّف" سكانها، لم تستطع دمج الوافدين إليها بأبنائها إلا في حدود ضيقة؛ إذ كُسِّرت التقاليد "المدينية" ولم تُمَدَّن الثقافة الريفية في عمقها إلى ثقافة مجتمعية عصرية، بل بقيت صلتها مرتبطة بصراعها ضد النخبة المدينية؛[37] ولذلك فإن ازدياد نسبة التعليم في الأرياف، وما يرتبط بذلك من حاجة إلى تحسين موقع الريفيين الاجتماعي عبر هجرتهم إلى المدن الرئيسية التي لم تُطوَّر فيها مشروعات إنتاجية أو صناعية، أو حتى زراعية، قادرة على استيعابهم بشكل يدمجهم في التطور الاجتماعي للمدن، دفعا غالباً إلى الاتجاه إلى مؤسسات الدولة المختلفة، وخاصة الجيش الذي يتطلب مؤهلات تعليمية وعملية أقل. في الوقت نفسه سيطرت الأفكار العقائدية الأيديولوجية، وخاصة الاشتراكية منها على معظم هذه النخب الريفية، ولاسيما أبناء الأقليات العَلَوية والدرزية؛[38] إذ وجدت فيها مدخلاً لإعادة توزيع الثروة والسلطة، وهنا كان مدخل ما يسمى إعادة بناء النظامين السياسي والاجتماعي السوريين، على أسس جديدة مع الجمهورية الثالثة، فـ"تريف" المدينة أدى تدريجياً إلى تريف السلطة؛ وهو ما قاد في النهاية إلى تحطيم التقاليد القانونية التي أرستها النخبة المدينية التي تسلمت السلطة ما بعد الاستقلال. فبرغم الأخطاء القاتلة التي وقعت فيها تلك النخبة المدينية،

بطريقة إداراتها الدولة ومؤسساتها، فإنها حافظت على الأطر الدستورية، وآمنت بها، برغم اختراقها إياها وتجاوزها في بعض الأحيان، ومع التطور الاجتماعي والتغير الديموغرافي العميق اللذين مرت بهما سوريا، كان من الطبيعي أن تفرَز نخبة سياسية جديدة تنتمي إلى أصول اجتماعية مختلفة، لعبت الخلفية العسكرية فيها دوراً حاسماً.

فمع تسلم حزب البعث السلطة في سوريا عام 1963، كان واضحاً صعود اللجنة العسكرية داخل جهاز حزب البعث، وهي التي أصبح لها بعد ذلك دور الحسم فيمن يتسلم السلطة ويتحكم فيها؛ ولذلك فإن دور المؤسسة العسكرية نما بشكل أعاق تطور المؤسسات المدنية، وشلَّ عملها أحياناً؛ كما حصل مع الانقلابات العسكرية المتتالية التي حصلت خلال التاريخ السوري منذ عام 1949 حتى عام 1970.

لقد اتكأ حافظ الأسد خلال حكمه بشكل رئيسي على رفاق دربه في النضال العسكري؛ ولذلك حدد تطورَ إطار الدولة عاملان رئيسيان: عامل الولاء وهو المحدد الحاسم، وعامل الخلفية العسكرية التي شكلت الجزء غير الظاهر في نمط الدولة المدنية التي حاول الأسد بناءها.

لكن الرئيس السابق قام في الوقت نفسه ببناء هياكل مؤسسية؛ هدفها ترسيخ النظام، وامتلاك السلطة الفعلية خلف واجهة المؤسسات المدنية، وفي الوقت نفسه أيضاً، كان لا بد من إعادة بناء المنظمات الشعبية؛ مثل: اتحاد العمال، واتحاد الفلاحين، والنقابات، وحتى حزب البعث، على أسس تضمن

الولاء الكامل؛ وذلك عبر توسيع الإدارة الحكومية والجيش والأجهزة الأمنية، مترافقة وتزايد القدرة المالية للدولة؛ جراء المعونات العربية الهائلة التي قدمت إلى سوريا بعد حرب 1973، ثم العائدات النفطية السورية التي اكتشفت بعد ذلك.

وسمح كل ذلك للأسد ببناء الكوادر البيروقراطية التي ملأت المؤسسات السورية المختلفة التي أنشأها بشكل هرمي، يكون فيه رئيس الدولة رأس الهرم، أما أضلاعه التي تنتهي إليه بشكل تام، فهي أولاً الإدارة الحكومية، وثانياً الجيش وأجهزة الأمن (الاستخبارات)، وثالثاً الحزب.

هذه الأجهزة الثلاثة عبارة عن هياكل هرمية متمركزة، تنحدر كلها من قيادة النظام، نزولاً إلى المدينة، ثم القرية، وإلى الحي بدرجات متفاوتة، ومتوازية خطياً معاً؛ وهكذا - على مستوى المحافظة - يُمَثَّل الرئيس بالمحافظ، فالمحافظون الأربعة عشر في سوريا ممن ينفذون أوامر الرئيس مباشرة، هم الذين يهيمنون على أعمال الإدارات التابعة للوزارات الحكومية المركزية والقطاع العام في المحافظة وما حولها من مناطق وقرى، ويشرفون عليها؛ فالمحافظ هو الرئيس التنفيذي للإدارة الحكومية، وهو بحكم منصبه أيضاً رئيس المجلس البلدي في المحافظة، وفي حالات الطوارئ يكون المحافظ أيضاً قائداً لقوات الشرطة والجيش المتمركزة في محافظته.

وبموازاة المحافظ يكون أمين فرع حزب البعث في المحافظة ممثلاً للسلطة المركزية أيضاً؛ فأمناء فروع الحزب في المحافظات يكونون موضع

الاختيار الدقيق من الرئيس؛ بوصفه الأمين العام للحزب، وهم يتوجهون إليه مباشرة بتقاريرهم، وتراقب فروع الحزب الموجودة في المحافظات الأربع عشرة أعمال الإدارات والمؤسسات الحكومية والتعليمية والجامعية والصحية والثقافية والفنية والرياضية ومؤسسات القطاع العام، عبر شعبها أو فرقها الموجودة في كل هذه المؤسسات، وترفع تقاريرها إلى قيادة الفروع، علاوة على ذلك فإن أمين الفرع قد يقوم مقام المحافظ في حال غياب الأخير عن محافظته.

أما على المستوى الثالث والأخير فإن نشاطات الحزب والإدارة المختلفة في كل المستويات الإدارية تكون موضع المراقبة اليومية للأجهزة الأمنية الأربعة الموجودة في سوريا. هذه الأجهزة هي: المخابرات العامة (أمن الدولة) التي تتبع رسمياً وزارة الداخلية، والأمن السياسي الذي هو دائرة من دوائر وزارة الداخلية، والاستخبارات العسكرية، واستخبارات القوات الجوية وهاتان تتبعان اسمياً وزارة الدفاع، ويشرف على هذه الأجهزة المختلفة مكتب الأمن القومي التابع للقيادة القطرية لحزب البعث؛ ولكل هذه الأجهزة مهمات المراقبة المحلية، وتمتلك فروعاً في كل المحافظات، وفروعاً مركزية داخل العاصمة دمشق، باستثناء استخبارات القوات الجوية ذات المهمات الخاصة،[39] وفي ظل حمى التنافس الأمني بين هذه الأجهزة المختلفة، فقد وُسِّع دور بعض الفروع الأمنية بشكل كبير، حتى على حساب الإدارة التابع لها؛ ويعود الأمر إلى نفوذ رئيس الفرع وإلى سلطته التي غالباً ما

تُعَزَّز بحسب علاقته المباشرة بالرئيس، ولذلك غالباً ما تعدت هـذه الفـروع صلاحياتها في الكثير من الأحيان. ويترافق ذلـك ونمـط الحـصانة القانونيـة المعطى لها؛ فجعلها هذا صاحبة التأثير الأول والأخير في القرار، أكان سياسياً أم كان اقتصادياً أم كان إدارياً، وأصبحت ترى نفسها مسؤولة أمـام الـرئيس الأسد مباشرةً؛ فحرضها هذا على النمو بشكل مخيف.

يذكر آلان جورج أن عدد الموظفين في أجهزة الأمن الـسورية المختلفـة، بلغ 65 ألف موظف بدوام كامل، ومئات عدة مـن الألـوف بـدوام جزئـي؛ فهناك – وفقاً لذلك – عنصر مخابرات لكل 257 من المواطنين السوريين، ولما كان 59.5٪ من السوريين فـوق سـن 15سـنة، فعندئـذٍ يكـون هنـاك رجـل استخبارات لكل 153 مواطناً سورياً، وهذه النسبة تعدّ من النـسب العليـا في العالم، ففي الولايات المتحدة الأمريكية، هناك – عـلى سـبيل المثـال – رجـل استخبارات لكل 257 مواطناً أمريكياً.[40]

ولو استخدمنا لغة الأرقام للإشـارة إلى مـدى التوسـع البيروقراطـي في أجهزة الدولة المختلفة في عهد الجمهوريـة الثالثـة لوجـدنا أن عـدد مـوظفي القطاع العام في الإدارات الحكومية المختلفة بلغ 70000 موظف عـام 1965، لكنه تعـدى 685000 موظـف عـام 1991، وتجـاوز 900000 موظـف عـام 2004، أما عدد العاملين في الجيش والأجهزة الأمنية المختلفة، فقد بلـغ عـام 1965، ما يعادل 65000 شخص، وبلغ عام 1991م، 530000 شخص، لكنه تجاوز 700000 عام 2004.[41]

هذا البناء البيروقراطي الهائل لأضلاع الهرم الثلاث، يتيح إذاً قدرة أورويلية (نسبة إلى جورج أورويل في روايته **1984**، التي يصف فيها الرقابة على الشعب) للإشراف على الدولة والنظام والشعب بأسره؛ ولذلك ستكون حدود المعارضة السياسية أو منظمات المجتمع المدني محدودة جداً، إن لم تكن معدومة نهائياً؛ إذ يصعب فيها أن تفلت من رقابة أجهزة الدولة المختلفة، إن لم تحاول الدولة ذاتها اختراقها وتحويلها إلى مؤسسات خاضعة، أو متعاونة على أقل تقدير.

لكن المثير للسخرية أنه على الرغم من إنشاء مستويات الرقابة الثلاثة المختلفة، المُمَثَّلة بالإدارات الحكومية ثم فروع الحزب ثم الأجهزة الأمنية، فإن المستويين الأول والثاني، برغم أهميتهما لبناء الهيكل السياسي والهيكل المؤسسي، قد اضمحلا تدريجياً، وفقدا دوريهما، لحساب المستوى الثالث الفعال والمتسم بسرعة الأداء والحسم، ولاسيما في القرارات السياسية والأمنية العليا.

لقد سعى الأسد – منذ بداية حكمه – لاحتواء العناصر الأكثر تقلباً بين الإخوان المسلمين بشكل كبير؛ لأنه كان على قناعة أنه سيستطيع بذلك كسب ثقة الشارع السني؛ بحكم تأثير الإخوان الكبير فيه، فمد يده إلى العلماء، ولم يفوت فرصة لإظهار احترامه لهم أو للعناية بشؤونهم، وأدخل عدداً من الشخصيات الإسلامية الرفيعة مجلس الشعب المعين عام 1971، ومن بينهم مفتي الجمهورية الشيخ أحمد كفتارو، ومفتي حلب الشيخ محمد الحكيم.[42]

لقد عمل الأسد - عموماً - على توسيع قاعدة حكمه، فقام بإعادة هيكلة النظام السياسي على أسس جديدة، تختلف في بنائها عما ساد منذ تسلم حزب البعث السلطة عام 1963؛ فقام بإنشاء البرلمان (مجلس الشعب) عام 1971، وأسس الجبهة الوطنية التقدمية عام 1972، وهي التي عُدَّت صيغة من صيغ تشريع التعددية السياسية، وقد ضمت جميع الأحزاب السياسية التي تحالفت وحزب البعث، وأقرت ميثاق الجبهة الذي أقرّ قيادة حزب البعث الدائمة لها، ثم إعلان دستور جديد عام 1973، عُدّل بموجبه الدستور المؤقت لعام 1969، وهو الذي كان يربط السلطات التشريعية بالوزارة، فأُجرِي تعديلها؛ لكي يصبح النظام رئاسياً. لقد حاول الأسد من خلال ذلك توسيع قاعدة المساندة السياسية والمساندة الشعبية لنظامه القائم وإضفاء شرعية عليه، من خلال إضفاء الصفة المدنية على مؤسساته.[43]

ومنذ وصوله إلى السلطة في تشرين الثاني/ نوفمبر 1970، قام بجولة في معظم المحافظات السورية، وحاول استقبال عدد من المهنئين. لقد كان يدرك بحنكة، أهمية استمالة التيار الديني الذي سيسهل عليه مسألة التشكيك في شرعيته بسبب انتمائه إلى الأقلية العَلَوية؛ فحاول التقرب - بحدود خطابه القومي العلماني - إلى علماء الدين؛ حيث قدم عام 1973، تبرعات شخصية ضخمة للمدارس الشرعية في محافظة حماة، ولجمعيات خيرية إسلامية في محافظة حمص، ثم زاد رواتب الموظفين في الشؤون الدينية عام 1974، وشملت هذه الزيادة 1138 إماماً، و252 مدرساً، و610 خطباء، و280 قارئاً. كما زاد تعويضاتهم عام 1976، ومرة أخرى عام 1980، وفي عام

1976 تم - تحت رعايته - تخصيص مبلغ 5.4 ملايين ليرة سورية لبناء مساجد جديدة،[44] وكان حتى وفاته عام 2000، يتناول الإفطار في يوم محدد من رمضان كل عام مع كبار العلماء.

لقد تردد الأسد في تسلم منصب رئاسة الجمهورية، بحكم انتمائه المذهبي العَلَوي في بلدٍ تقطنه أكثرية سنية؛ ولذلك أقنع نفسه بادئ الأمر بمنصب رئيس الوزراء، ووضع في منصب رئيس الدولة معلم مدرسة سنياً غير معروف هو أحمد الخطيب، لكنه قرر بعد ذلك أن يصبح رئيساً للجمهورية، وفي 12 آذار/ مارس 1971، أدى استفتاء شعبي إلى تثبيته رئيساً لمدة سبعة أعوام.[45]

## ذروة الصدام المسلح

لقد أتى الصدام الأول ضد التيار الديني عندما نُشر دستور سوريا الجديد في 31 كانون الثاني/ يناير 1973؛ فثارت الاحتجاجات، ولاسيما في حماة؛[46] لأن المسودة المطروحة للدستور قد حُذف منها اشتراط أن يكون رئيس الجمهورية مسلماً، كما كان الأمر في دستور 1950، وكما سارت عليه الدساتير السورية بعده.

بدأ التذمر يتصاعد في حماة وحمص، كما قاد الشيخ حسن حبنكة الميداني ذو التأثير القوي حملة في حي الميدان بدمشق؛ فأوعز الأسد إلى مجلس الشعب المعيّن آنذاك أن يضيف المادة التي تشترط أن «دين رئيس الجمهورية

الإسلام»،[47] لكنه أصر في الوقت نفسه على أن الإسلام الحقيقي يجب أن يكون «بعيداً عن وجه التزمت والتعصب المقيت، فالإسلام دين المحبة والتقدم والعدالة الاجتماعية والمساواة بين الجميع».[48]

لكن السؤال الذي طُرح بعد ذلك هو: هل يعدّ العَلَوي مسلماً؟ فبادر ثمانون شخصية دينية عَلَوية آنذاك، إلى تصريح رسمي يعلنون فيه أن كتابهم هو القرآن الكريم، وأنهم مسلمون شيعة على المذهب الاثني عشري،[49] كما أصدر الإمام موسى الصدر، رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان، فتوى بأن العلويين هم فرقة من المسلمين الشيعة.[50]

وعلى الرغم من تصاعد الاحتجاجات المطالبة بإعلان "الإسلام دين الدولة"، فإن الأسد رأى أن كل الدساتير السورية التي سبقت دستور عام 1973، لم تنص على ذلك؛ فأصرّ على موقفه الذي أيّده باستفتاء شعبي أُجرِي في 12 آذار/ مارس 1973.

أدرك الأسد أن نفوذ الإخوان المسلمين وتأثيرهم يختلفان من محافظة إلى أخرى، وأن تأثيرهم في العاصمة دمشق يعدّ الأضعف؛ بحكم تأثيرات سياسية وثقافية واقتصادية مختلفة في أبنائها؛ ولذلك حاول اجتذاب علماء دمشق عبر استمالة المعتدلين منهم، ونسج شبكة من المصالح الاقتصادية التي يتحلى بها هؤلاء العلماء مع تجار دمشق الذين يعدون الممولين الرئيسيين للتبرعات الخيرية والدينية، والمشرفين على الأعمال التي يقوم عليها هؤلاء العلماء؛ ولذلك وجد هؤلاء التجار أنفسهم داعمين للأسد، ولاسيما أنه اتبع

سياسات اقتصادية أكثر ليبرالية مقارنة بعهود البعث السابقة، وهو ما يتلاءم ومصالح التجار الدمشقيين، وكبار الملاك في العاصمة.

وكان حزب البعث قد ألقى ثقله ضد ترشيح الشيخ حسن حبنكة الميداني،[51] لمنصب مفتي الجمهورية عام 1965، ودعم بقوة وصول الشيخ أحمد كفتارو إلى هذا الموقع، وكان كفتارو ينتمي إلى عائلة كردية، سكنت دمشق منذ فترة طويلة، وظل أبوه يحظى بمكانة دينية مميزة، كما أنه اشتُهر منذ الأربعينيات بجهوده الرامية إلى "تعزيز التآلف بين المسلمين والمسيحيين"، ونجح حزب البعث، عبر الضغط على المجلس الإسلامي الأعلى، في إيصال كفتارو إلى الموقع.[52]

عين الأسد كفتارو عضواً في مجلس الشعب الأول عام 1971، واستمال علماء آخرين، معظمهم من خريجي المدارس والمعاهد الشرعية، وتقودهم الجمعية الخيرية الإسلامية "الغراء"، ممن أخذوا تدريجياً يتعاونون والنظام؛ لضمان استمرار مؤسساتهم الشرعية الصغيرة، وهم في الوقت نفسه منحوا الأسد تأييداً ودعماً تامًّين؛ فالشيخ كفتارو كان يرى باستمرار أن تجديد انتخاب الأسد خلال فترات الاستفتاء الرئاسي إنما هو «واجب ديني والتزام قومي».[53]

لقد استطاع الأسد بذلك تحييد قطاع كبير داخل التيار الديني الذي لا يهمه في الحقيقة سوى سلامته الشخصية، واستمرار مصالحه وقدرته على أداء واجباته الدينية بحرية، وفي الوقت نفسه عمل على الاستفادة من الانقسامات

العميقة والكثيرة التي بدأت تدب في صفوف الإخوان، والتي قسمتها إلى ثلاث جماعات: الأولى، هي "الطليعة المقاتلة لحزب الله" التي أسسها مروان حديد، واستطاعت اجتذاب العناصر الشابة في حماة بشكل خاص، وتبنى خطاً متطرفاً يقوم على تسويغ استخدام العنف؛ استناداً إلى فتوى شرعية تقوم على "تكفير النظام" القائم. والثانية، هي الجماعة التي أصبحت تعرف بـ"جماعة دمشق"، وكان يقودها عصام العطار الذي لم يستطع العودة إلى سوريا، وبقي في لبنان قبل أن ينتقل إلى ألمانيا، وتتميز مواقفها بالحيطة والحذر. والثالثة، هي الجناح الذي تزعمه الشيخ عبدالفتاح أبو غدة في حلب، والذي ضمن لنفسه اعتراف المجلس العالمي للإخوان المسلمين عام 1972.[54]

إن مروان حديد الذي درس الهندسة الزراعية في جامعة عين شمس المصرية، وتخرج فيها عام 1962، قد وقع تحت تأثير كتابات سيد قطب المتأخرة،[55] التي نحت منحى متشدداً في إطلاق أوصاف "الجاهلية" على المجتمعات المسلمة، وتكفير النظم القائمة؛ لأنها لا تقوم على تنفيذ مبدأ "حكم الله"؛ ومن هنا اشتق مصطلحه الشهير في "الحاكمية"،[56] الذي أصبح بمنزلة التسويغ الدائم للحركات الإسلامية المتطرفة؛ للخروج على الأنظمة القائمة.

ويعود مفهوم الحاكمية إلى أبي الأعلى المودودي مؤسس الجماعة الإسلامية في الهند، ثم في باكستان بعد استقلالها عن الهند، فهو الذي ابتكر

المفهوم انطلاقاً من تجربته في باكستان، ثم عرَّبه سيد قطب بعد ذلك، وهو مشتق من التعبير الوارد في الآية الكريمة: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لله﴾ [سورة يوسف: الآية 40]، ومن قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنْزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُوْنَ﴾ [سورة المائدة: الآية 44]، وفي آية أخرى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ أَنْزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقونَ﴾ [سورة المائدة: الآية 47].

لكن حسن الهضيبي، المراقب العام للإخوان المسلمين في مصر - وهو الذي تلا البنا - أعلن أن وظيفة الجماعة أن تكون **دعاة لا قضاة**،[57] واستنكر إطلاق لفظ "الجاهلية" على المجتمع المسلم، وفسَّر "الحاكمية" التي رفع لواءها قطب، بأنها «لم ترد بأية آية من الذكر الحكيم أو أحاديث الرسول الكريم، فهي مما وضعه الناس واستقر في أذهانهم على أنه الأصل، وغاب عنهم أن مراد واضعي المصطلح لم يكن غير التعبير عن معانٍ عامة، أرادوا إبرازها وجذب انتباه الناس إلى أهميتها، دون أن يقصدوا وضع أحكام فقهية، خاصةً التفصيلية منها»؛[58] فالهضيبي يرفض - إذاً - التسييس والتحريف اللذين تعرض لهما المفهوم، فيقول عن تعريف المودودي: إنه «فهمٌ خاطئ لم يقله قائل، كما أن عقولنا ليست حاكمةً على الله بشيء، ولا يجوز لمسلم أن يجعل من عقله حداً لسلطان الله تعالى... ومن يجعل عقله حاكماً على الله عز وجل ومشيئته فهو بذلك يقع في المحظور؛ إذ يجعل من نفسه ندّاً وقيّماً على الله عز وجل».[59] كما أنه تحفظ على وصف المجتمعات العربية والإسلامية بأنها مجتمعات جاهلية؛ لأنها تخضع لغير حكم الله؛ إذ يرى أن هذا الوصف نفسه الذي اعتاد قطب على استخدامه وتوظيفه أيديولوجياً،[60] لا يصح أو ينطبق

شرعياً، ذلك أن الجاهلية هي وصفٌ لفترة تاريخية؛ فلا يصح استحضار المصطلح لإطلاق أحكام قيمية وفقهية على المجتمعات العربية في العصر الراهن، وربما هذا ما يدفعنا إلى الدخول إلى نص الكتاب؛ لتلمّس نسيجه السياسي المتراكب ونسيجه الفقهي المتداخل وإياه؛ إذ يعتمد سيد قطب كثيراً على الاستخدام "عبر التاريخي" للمصطلحات؛ كما فعل مع "الجاهلية" و"الحاكمية" اللتين كان لهما معنى مغاير تماماً في أثناء فترة نزول النص القرآني الكريم، إلا أن أبا الأعلى المودودي أضفى على الكلمة معنى جديداً؛ إذ أصبحت تعني لديه السيادة المطلقة لله، بموازاة مفهوم السيادة في علم السياسة؛ عندئذٍ تصبح الحاكمية «حكم الله وحده، وليس لأحدٍ - وإن كان نبياً - أن يأمر وينهي من غير أن يكون له سلطان من الله»،[61] وهو - وفقاً لذلك - يعيد تعريف المصطلحات الأربعة كما أطلق عليها؛ وهي: الإله، والرب، والعبادة، والدين،[62] بشكل يضعها ضمن منظومة متكاملة، إطارها الكلي هو مفهوم الحاكمية، وهذا دفع سيد قطب إلى إعادة إنتاجها ضمن كتابه **معالم في الطريق**، بالتوازي ومصطلح الجاهلية، بحيث انتهت نظرية الحاكمية لدى قطب إلى أحكام تكفيرية، استدعت مرشد الجماعة أولاً إلى الرد عليه كما لاحظنا ذلك؛ فالمجتمعات العربية والمسلمة - بحسب سيد قطب - مجتمعاتٌ جاهلية؛ لا لأنها تعتقد بألوهية أحد غير الله، أو لأنها تقدم الشعائر التعبدية لغير الله أيضاً، وإنما لأنها لا تدين بالعبودية لله وحده في نظام حياتها، فهي تدين بحاكمية غير الله، وتتلقى من هذه الحاكمية نظامها وشرائعها وقيمها، وموازينها وعاداتها وتقاليدها، وكل مقومات حياتها تقريباً.[63]

لقد اتكأ قطب - إذاً - في مفهومه عن الحاكمية على أبي الأعلى المودودي، غاضّاً النظر عن الظرفين التاريخي والاجتماعي اللذين استدعيا هذا المفهوم لدى المودودي، ولكن ليعطيه أبعاداً جديدة مع الظرفين التاريخي والسياسي اللذين أُخضِعا له؛ فسنوات الاعتقال والتعذيب التي عانتها "الطليعة الإسلامية" - كما يسميها قطب - اقتضته إعادة إنتاج خطاب تحريضي وتعبوي، يتقاطع ومفاهيم العدالة الاجتماعية وغيرها من المفاهيم التي تعكس بُعداً توفيقياً وتصالحياً والواقع، والخطاب السياسي الموجود آنذاك، ويؤسس - بدلاً من ذلك - خطاباً يستند إلى عدد من الكلمات المفاتيحية؛ مثل: "الجاهلية"، و"الحاكمية"، و"المفاصلة"، و"الاستعلاء".

ولا يحضر مفهوما: "المفاصلة"، و"الاستعلاء"؛ إلا بوصفهما آليتي التنفيذ الراهنتين اللتين تمتلكهما "الطليعة" لتحقيق "الحاكمية". فالمفاصلة تعني أبعد من المقاطعة؛ إذ هي تتطلب رفضاً نفسياً ووجودياً للمجتمع الجاهلي، وطهرانيةً ونقاءً ذاتيين؛ من أجل ضمان البعد عن التلوث الفكري أو التلوث النفسي أو التلوث المادي الذي يعيشه المجتمع الجاهلي، واستمراء العيش فيه. لكن هذه العزلة الاختيارية ليست نتيجة خوف من هذا المجتمع بقدر ما هي حزن وأسف على حالته، وهذا ما يستدعي معنى الاستعلاء الذي يجب أن «يمثّل الحالة الدائمة التي ينبغي أن يكون عليها شعور المؤمن وتصوره، إنها حالة الاستعلاء التي يجب أن تستقر عليها نفس المؤمن إزاء كلِّ شيء، الاستعلاء بالإيمان وقيمه على جميع القيم المنبثقة من أصل غير أصل الإيمان»،[64] والاستعلاء هذا لا يتهاوى أمام قوة باغية، ولا عُرف اجتماعي،

ولا تشريع باطل، ولا وضع مقبول عند الناس من دون أن يكون له سندٌ من الإيمان؛ وبذلك يزرع قطب لدى المؤمن - كما يسميه - مفهوم "التميّز"، ويؤكد فوقيته على الآخرين، مادام هو الأعلى تصوراً للقيم، والأعلى ضميراً وشعوراً وخلقاً وسلوكاً، والأعلى شريعةً ونظاماً، إنه ينظر إلى البشرية "الضالّة" من علٍ في عطف وإشفاق على بؤسها، ولا يجد في نفسه إلا الاستعلاء على الشقوة والضلال.[65]

إن جوهر الخطاب القطبي - إذاً - هو الرفض، لكن رفضه هذا ليس له شكل معارضة سياسية محض، عن طريق النقد المباشر للسلطة السياسية لعهد الرئيس عبد الناصر، بقدر ما رَغِبَ أن يأخذ رفضه هذا شكل أيديولوجيا دينية متصاعدة ومتكاملة، تستثمر النص الديني بشكل يمكِّنها من التجييش والتحريض، بصيغة أكثر قدرة وقوة، من خلال الإسقاط المباشر لمعاني النص الديني على الواقع السياسي المعاش والمباشر؛ لذلك لا عجب أن يشعر الكثير من الإسلاميين بعد قراءتهم كتابات سيد قطب، وخاصةً تفسيره الآيات القرآنية الكريمة وكأنها تخاطبهم مباشرة. ومما ساعد قطب على ذلك ابتكاره بشكل ناجح إلى حد بعيد مفهوم «الثنائيات الحدية»، على مبدأ (من ليس معنا فهو حتماً ضدنا)؛ «فالإسلام لا يعرف إلا نوعين من المجتمعات... مجتمع إسلامي ومجتمع جاهلي، "المجتمع الإسلامي" هو المجتمع الذي يطبق فيه الإسلام عقيدة وعبادة، وشريعة ونظاماً، وخلقاً وسلوكاً، و"المجتمع الجاهلي" هو المجتمع الذي لا يُطبق فيه الإسلام، ولا تحكمه عقيدته وتصوراته، وقيمه وموازينه، ونظامه وشرائعه، وخلقه وسلوكه»؛[66] لذلك

«لا ينبغي أن تقوم في نفوس أصحاب الدعوة إلى الله تلك الشكوك السطحية في حقيقة الجاهلية وحقيقة الإسلام، وفي صفة دار الحرب ودار الإسلام؛ إذ لا إسلام في أرضٍ لا يحكمها الإسلام، ولا تقوم فيها شريعته، ولا دار إسلام إلا التي يهيمن عليها الإسلام بمنهجه وقانونه، وليس وراء الإيمان إلا الكفر، وليس دون الإسلام إلا الجاهلية وليس بعد الحق إلا الضلال»،[67] وهذا ما كثّفه في شعار أصبح رائجاً وشائعاً لدى الكثير من الإسلاميين في مواجهة النظم الحاكمة «خذوا الإسلام كله جملةً واحدة أو دعوه»، بشكل ينفي تماماً إمكانية وجود أي تصور أو مفهوم عن الإسلام، مختلف عما تعتنقه هذه "الطليعة" المنادية بالحاكمية لله.

لقد كان كتاب سيد قطب **معالم في الطريق**، بمنزلة الطريق التي ترسم معالم التغيير في المستقبل لدى الكثير من الحركات الإسلامية، ومما أضفى عليه قيمة رمزية أنه كان آخر ما كتب قطب نفسه، بحيث أصبح بمنزلة "الوصية" التي تركها قطب للأجيال الآتية من بعده، ولاسيما أن إعدام قطب على يد عبد الناصر حوّله إلى شهيد في نظر أتباعه ومناصريه، ومادام سبب إعدامه وإدانته لم يكن سوى كتاب "المعالم"، فقد حوّله ذلك إلى نموذج المفكر الذي يعيش أفكاره ويموت في سبيلها. لقد وصف أحد أصدقائه ما انتهى إليه قطب قائلاً: «لقد انتهت المعركة التي كان قطب يتهيبها ويستعظمها في قرارة نفسه، وقد انتصر فيه اليقين على الشك والسكينة على التردد، والعزم على ضعف الإرادة، فما كان الاعتقال والتنكيل والشهادة إلا نتيجة حتمية،

وصورة صادقة لهذه المعركة التي خاضها في أعماق نفسه وقرارة بيته، قبل أن يخوضها في الزنزانة وعلى المشانق».[68]

لكن كتاب قطب كان أيضاً، المسوغ الشرعي لكثير من الجماعات الأصولية التي أُنشِئت بعد ذلك، مُتخذةً من مفهومي: الحاكمية والجاهلية وغيرهما، مبادئ سياسية، موظفةً إيّاها ضمن صراعها العقائدي وصراعها الأيديولوجي ضد الأنظمة الحاكمة في البلدان العربية؛ كما حدث مع جماعة التكفير والهجرة، وجماعة الجهاد الإسلامي في مصر، والجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر، والطليعة المقاتلة في سوريا، وغيرها من الحركات التي ازدادت ونشطت في الثمانينيات والتسعينيات في العالم العربي.

غير أن ما يجب ذكره، هو أن سيد قطب لم يكن فقيه هذه الجماعات أو مفتيها؛ كما تصوّر ذلك جميع الباحثين والدارسين لكتاباته، بقدر ما كان مجرد "مَدخل" أو - بالأصح - حلقة ضرورية لا بد منها؛ من أجل التعامل المباشر والنص؛ فالجماعات السلفية والجهادية لم تستند في كتاباتها إلى سيد قطب الذي لا نلحظ حضوره في نصوصها،[69] بقدر ما كان خطوةً لازمة في إزاحة التراث الفقهي الكلاسيكي؛ لخلق علاقة مباشرة؛ من أجل تأويل النص القرآني الكريم، وهذا ما أسميه الجرأة على النص؛ بمعنى أن سيد قطب تمكن من تحرير العلاقة بالنص، بحيث أصبحت مباشرة، وأصبح بإمكان هذه العلاقة أيضاً، أن تمد طالبها بأحكام فقهية جديدة، ومختلفة لم تكن واردة من قبل لدى الفقهاء السابقين عليه، وما أعطاه الشرعية الكافية لذلك قيامه

بتفسير القرآن الكريم كاملاً، بحيث بدا مؤهلاً لاستصدار الأحكام الفقهية التي سيتبعها الكثيرون من بعده؛ ولذلك نجد أن الكثير من الفقهاء التقليديين في زمنه، قد وقف معارضاً إياه، وعلى رأسهم شيخ الأزهر.

هذه الجرأة على النص - إذاً - خلقت لدى الجماعات السلفية، وخاصة ضمن متنيها الاجتماعي والسياسي المكبوتين، قدرة على العودة إلى النص القرآني الكريم والنص الحديثي الشريف مباشرة؛ لاستخراج الأحكام القاطعة بشكل يسوِّغ رغبتها في الجهاد، ضد ما تسميهم "الأنظمة الكافرة"، لقد تمكنت هذه الجماعات السلفية من قراءة النص القرآني الكريم بشكل دلالي مختلف، بحيث تعمل على توظيف المخزون التاريخي والإرث الكامن في المتخيل الشعبي، ومما عزز ذلك قدرة أدائية بارعة في البلاغة على مستوى النطق الخطابي بالعربية، وإمكانيات حقيقية في حشد عدد من النصوص بشكل يدعم الحجة ويثبتها؛ لذلك كان من الخطأ أن نحمّل قطب تبعات نتائج هذه الجماعات السلفية وأعمالها، بل يجب أن نقرأها في متنها السياسي ومتنها الاجتماعي أولاً، ثم العودة إلى خطابها النظري الذي يتصل مباشرة بالنص الديني ثانياً، بينما مثل قطب الخطوة الأولى التي ما كان لمن بعده أن يبني عليها، لولا جرأته على النص التي كان لها ما بعدها.

وهكذا، لم يكن مقدراً للطليعة المقاتلة في سوريا أن تنمو وتزدهر لولا المناخان السياسي والاجتماعي اللذان رافقا نشوءها في سوريا، وساعدا على امتلاكها التأثير الكافي لدى فئة الشباب؛ إذ بينما كانت سوريا تمر بمرحلة من

انعدام الحريات العامة والسياسية منها بشكل خاص، كان مقدراً لها أن تمر بأزمة اقتصادية خانقة، فبعد المساعدات المالية السخية التي أتت إلى سوريا عقب دخولها في حرب تشرين الأول/ أكتوبر 1973، خُفضت هذه المساعدات أو كادت تنتهي تماماً؛ فبحلول عام 1979، كان على العاملين في القطاع العام - القطاع الأكثر نمواً وتوسعاً في سوريا - أن يتحملوا خسائر حقيقية في دخولهم، على الرغم من رفع الأجور عامي 1975 و1978؛ الأمر الذي أسهم في السخط الشعبي العام على النظام، وأدى إلى القلاقل السياسية والاجتماعية بين عامي 1975 و1980.[70]

وكانت الاحتجاجات الشعبية قد بدأت تظهر قبل ذلك بعامين؛ الأمر الذي دفع الأسد إلى تغيير في حكومة عبدالرحمن خليفاوي، في 7 آذار/ مارس 1976، فأعيد خليفاوي إلى منصبه مجدداً، بعد أن شغله محمود الأيوبي في الحكومة الثانية في عهد الأسد من 22 كانون الأول/ ديسمبر 1972، حتى تكليف خليفاوي مرة أخرى بتشكيل الحكومة، لكن ذلك لم يغيّر شيئاً في حقيقة الوضع الاقتصادي الذي بدأت علائم الفساد والرشوة والنهب تظهر عليه بجلاء، وبدأ حديثو النعمة - كما أصبح يُطلق عليهم - يزداد عددهم، ويتكاثرون بشكل أخلَّ بطبيعة العلاقات الاجتماعية القائمة في سوريا، وأثر في آليات النمو المتوازن التي كانت نهجاً اقتصادياً راسخاً في نظر الأسد؛ فقد كان في سوريا عام 1963، ما يعادل 55 مليونيراً بالليرات السورية، أما عام 1973، فقد أصبح عددهم فيه ألفاً، ثم أصبح 2500 مليونير سنة 1976، وكان عشرة بالمائة منهم، يملك الواحد منهم أكثر من مائة مليون ليرة سورية

بحسابات سعر الصرف القائم آنذاك؛ حيث كان الدولار الأمريكي يعادل 5 ليرات سورية، وقد أثرى كثيرٌ من هؤلاء عن طريق السرقات التي أصبحت ممكنة عبر المشروعات الحكومية، وبطرائق أخرى غير مشروعة؛ كغسل الأموال القذرة وغير ذلك؛ وقد شكّل هذا تحالفاً جديداً بين كبار موظفي النظام السياسيين والعسكريين وبين رجال الأعمال، يحركه الربح الشخصي الخاص، ولا يفكر في المصلحة العامة أو يأخذها في الحسبان؛[71] الأمر الذي دفع الأسد إلى إحداث محاكم الأمن الاقتصادي، من خلال مرسوم تشريعي أُصدِر في 8 تموز/ يوليو 1977، وتشكيل لجنة التحقيق في الكسب غير المشروع في 17 آب/ أغسطس، وقد حُدِّدت مهماتها في التحقيق في الاختلاسات المالية وسوء استخدام المنصب، وجرائم الرشوة أو الكسب غير المشروع، وقد أُعطيت صلاحيات النيابة العامة وقاضي التحقيق وقاضي الإحالة، بما في ذلك إصدار مذكرات التوقيف والقبض والحجز الاحتياطي على أموال المتهمين، وشملت صلاحياتها التحقيق مع أصحاب المناصب والموظفين المدنيين والعسكريين، وكل من يعمل في خدمة عامة أو يُندَب إليها،[72] غير أن هذه اللجنة تراجعت، وجمّدت مهماتها ووظائفها، عندما وجدت نفسها في صدام ضد شخصيات مقربة إلى النظام، وعلى رأسها رفعت الأسد الذي كان نموذجاً واضحاً للثراء غير المشروع.[73]

وقد كان الأسد ذاته في ذلك الوقت، بحاجة ماسة إلى الخدمات الأمنية التي يقدمها هؤلاء الأشخاص، وخاصة ليقفوا في وجه الهجمات "الإرهابية"؛ كما أصبحت السلطات الرسمية تُطلق عليها – وهي التي كان

الإخوان المسلمون يقومون بها – وقد تصاعدت هذه الأعمال بوتيرة طائفية مؤلمة بعد مذبحة مدرسة المدفعية بحلب في 16 حزيران/ يونيو 1979،[74] التي قادها النقيب إبراهيم اليوسف، وانتهت بتصفية عشرات من الطلاب من ذوي الانتماء العَلَوي، فكان رد السلطات السورية قاسياً وعنيفاً، ولاسيما بعد اكتشاف محاولة اغتيال للرئيس حافظ الأسد في حزيران/ يونيو 1980؛ حيث قامت وحدات سرايا الدفاع التي يقودها رفعت الأسد بالذهاب إلى سجن تدمر في 27 حزيران/ يونيو، وإطلاق النار على معتقلي الإخوان المسلمين في زنازينهم؛ فأدى هذا إلى مقتل أكثر من 700 معتقل في السجن.[75]

يمكن أن يعد مروان حديد، وسعيد حوى[76] – المنظر الأيديولوجي الأكثر غزارة في الإنتاج للجناح المتشدد في الإخوان المسلمين – اللذان قادا عصيان حماة 1964، هما الأبوان الروحيان لتنظيم الطليعة المقاتلة؛ فمع سجن مروان حديد وتعرضه للتعذيب ثم إطلاق سراحه، كان قد أصبح أكثر تشدداً ويقينية في تطبيق أفكاره؛ فبدأ عام 1975 تأسيس ما يسمى "الطليعة المقاتلة لحزب الله"، الذي مازال يدور جدل كبير بين الباحثين والمختصين حول مدى ارتباطها بالتنظيم الأم للإخوان المسلمين، ومدى تصديق الجماعة على قراراتها، وإن كان معظم أعضائها قد خرج من تحت عباءة الإخوان المسلمين.

أخذ حديد يحرض الناس خلال فترة إقرار الدستور، وطالب بحمل السلاح ضد النظام القائم، وقام بالتحريض ضد بعض أعضاء الإخوان

المسلمين في حماة، ممن رشحوا أنفسهم للانتخابات النيابية عام 1973، وهو ما جعل قيادة الجماعة تنتقده علناً، وتتبرأ من تصرفاته وآرائه الفقهية والسياسية، وفي 30 حزيران/ يونيو 1975، تمكنت قوات الأمن السورية من اعتقال حديد الذي تعرض في السجن لتعذيب شديد؛ أدى إلى وفاته في مشفى السجن عام 1976؛ وهذا أعطى جماعته مسوغاً إضافياً، في تصعيد عمليات العنف، وبدأت المواجهة بين الطليعة المقاتلة التي تولى قيادتها عبد الستار الزعيم، وقوات الأمن السورية تتصاعد تدريجياً، بدءاً من اغتيال الرائد محمد غرة، رئيس فرع المخابرات العامة، في حماة أوائل عام 1976، حتى وصلت ذروتها في حادثة مدرسة المدفعية عام 1979.

وكان قد سبق ذلك إضرابٌ عام لنقابات المحامين والأطباء والمهندسين، طالبوا فيه بالحريات الأساسية، والديمقراطية، وسيادة مبدأ القانون، واحترام حقوق الإنسان،[77] فحُلّت هذه النقابات جميعاً، وسُجِن الكثير من كوادرها، وتصاعدت الاحتجاجات من داخل الأحزاب السياسية، بعد إخفاق تجربة تطوير الجبهة الوطنية التقدمية التي أعلن عنها الأسد في 4 تشرين الأول/ أكتوبر 1979، وأعقبها نشاطٌ محموم من القيادتين القطرية والقومية؛ لشرح موقف الحزب لأعضاء النقابات والحزب والجماهير؛ حيث شكّل عددٌ من الأحزاب – بفاعلية واضحة من المكتب السياسي في الحزب الشيوعي السوري، والاتحاد الاشتراكي بزعامة جمال الأتاسي – التجمع الوطني الديمقراطي، أواخر عام 1979، وقد ضم خمسة أحزاب قومية ويسارية معارضة؛ هي، الحزب الشيوعي السوري – المكتب السياسي (رياض الترك)،

وحزب الاتحاد الاشتراكي العربي (جمال الأتاسي)، وحزب العمال الثوري (حمدي عبدالمجيد)، وحركة الاشتراكيين العرب (عبدالغني عياش)، وحزب البعث العربي الاشتراكي الديمقراطي (إبراهيم ماخوس). وقد أعلن التجمع عن انتهاج الخيار الثالث ما بين السلطة والمعارضة المسلحة، وهو الخيار الديمقراطي، لكن تم اعتقال رياض الترك والكثير من أعضاء حزبه، ولوحق أعضاء رابطة العمل الشيوعي التي لم تنضم إلى التجمع، وتمَّ اعتقالهم، كما تمت حملة اعتقالات واسعة لأعضاء الإخوان المسلمين، وأُصدِر بحقهم "القانون 49" في 7 تموز/ يوليو 1980، الذي يقضي إنزال عقوبة الإعدام بكل من ينتسب إلى جماعة الإخوان المسلمين، ولا ينسحب منها خطياً خلال شهر واحد، وقد استثنى القانون الموقوفين من الاستفادة منه،[78] وتم تطبيق سياسة "الذراع الطويلة"، بحق المعارضين في الخارج، بتصفيتهم واغتيالهم؛ كما حدث لعصام العطار، الذي أخفقت محاولة اغتياله فقُتِلت زوجته بيان الطنطاوي بدلاً منه، وكما اغتيل صلاح الدين البيطار في فرنسا، وهو أحد مؤسسي حزب البعث، وخاصة عندما أصبح يُصدر مجلةً من باريس، أطلق عليها **الإحياء العربي**،[79] وتمت تصفية الكثير من الصحافيين اللبنانيين المعارضين في بيروت؛ كسليم اللوزي، ورياض طه وغيرهما.

وقد حاول المؤتمر القطري السابع الذي عُقد ما بين 22 كانون الأول/ ديسمبر 1979 و6 كانون الثاني/ يناير 1980، الاعتراف بداخلية الأزمة على أساس أنها أزمة سياسية واجتماعية واقتصادية، ثم أقرَّ المؤتمر في نهاية أعماله بضرورة «تكثيف الحملة أمنياً وسياسياً؛ لتصفية عصابة الإخوان

المسلمين والقضاء على مرتكزاتها في الدولة والمجتمع»،[80] مع الإقرار بممارسات سلبية داخل الحزب والدولة والمجتمع؛ أدت إلى اختناقات معاشية واسعة، وفجوة كبيرة في توزيع الثروة، وبروز طبقة جديدة في المجتمع ذات ثراء وجشع كبيرين، نمت كالطفيليات في ظل خطة التنمية وسلبيات تطبيقها،[81] وحاول الأسد أيضاً، تشكيل حكومة جديدة ترأسها هذه المرة، أستاذ جامعي ومهندس تخطيط مدن، هو عبدالرؤوف الكسم؛ وذلك خلفاً لحكومة محمد علي الحلبي التي كانت قد التأمت في 30 آذار/ مارس 1978، ولم يمضِ على تسلمه إلا أقل من عامين، في مؤشر إلى القيام بتغييرات إصلاحية هيكلية، إثر الاحتجاجات الشعبية المتزايدة، وقد أعقب تشكيل حكومة الكسم، الاستفتاء الثاني الذي صدّق الأسد رئيساً لولاية ثانية بنسبة 99.61٪؛ وذلك في 8 شباط/ فبراير 1978، لكن كلَّ هذه التعديلات والتغييرات لم تفلح في وقف موجة العنف التي تصاعدت وتيرتها بشكل حاد.

لقد حدث اضطرابٌ داخل الإخوان المسلمين؛ نتيجة العنف الأعمى الذي مارسته السلطة؛ ذلك أنهم لم يكونوا قد توقعوا حدوث ذلك فحسب، بل رأوا أن ذلك ربما يرتد سلباً على الدولة نفسها، من خلال انقسام نخبتها، وهو ما لم يحدث قط، وانعكس الاضطراب في المواقف السياسية المتباينة لقادة الإخوان؛ إذ بدا أن تنظيم الطليعة المقاتلة أصبح يقودهم إلى مواقف تصعيدية تدريجياً، وبدا الانقسام جلياً بين الأطراف الثلاثة: التنظيم العام للإخوان المسلمين، الذي اختار عدنان سعد الدين مراقباً عاماً له عام 1975، وجماعة

دمشق التي ظلت واقعة تحت تأثير عصام العطار الذي أصبح يقودها من الخارج كما قلنا، وتنظيم الطليعة المقاتلة. وبعد نقاشات وحوارات واتهامات علنية وسرية توصلت الأطراف الثلاثة عام 1980، إلى قيادة مشتركة يمثل كلَّ طرف فيها أربعة ممثلين، وفق ما يأتي: مثَّل عصام العطار الدكتور حسن هويدي والدكتور محمد الهواري ومحمد الخالد مختار وأسامة دندل، ومثَّل التنظيم العام بقيادة عدنان سعد الدين الشيخ سعيد حوى وعدنان سعد الدين وعلى البيانوني ومحمد السيد، ومثَّل الطليعة المقاتلة عدنان عقلة وعادل فارس واثنان آخران، وتم اختيار حسن هويدي من دير الزور مراقباً عاماً جديداً،[82] وضمت القيادة المشتركة سعيد حوى من حماة وعلي البيانوني من حلب وعدنان سعد الدين الذي أصبح نائباً للمراقب العام، ومُثلت الطليعة المقاتلة بعدنان عقلة الذي كان أحد أنشط رموزها.[83]

حاولت قيادة الإخوان في هذه الخطوة احتواء عدنان عقلة؛ وذلك بتعيينه المسؤول العسكري في قيادة الوفاق، لكن عقلة ما لبث أن اكتشف لاحقاً أن هذا التعيين كان صورياً، وأنْ لا صلاحيات فعلية له، وأن وجوده كان الهدف منه كبح جماحه.

وقد وقع الثلاثة على ما يسمى "بيان الثورة الإسلامية في سوريا ومنهاجها" الذي حمّل النظام مسؤولية "المأساة"، وأعلن الوصول إلى "نقطة اللاعودة" معه، وعدم المهادنة أو "إلقاء السلاح" حتى ينهار النظام،[84] وبدأ بنسج تحالفات والنظامين العراقي والأردني؛ فدفع هذا عدنان عقلة إلى رفض

هذه اللقاءات التي أسفرت عن تأسيس ما يسمى "التحالف الوطني لتحرير سوريا" في 11 آذار/ مارس 1982، ورأى أن ذلك تعاون و«الجاهلية والكفرة»؛[85] كما وصفه بأنه «لافتة جاهلية هزيلة، أسموها الجبهة الوطنية، ويريدون منا أن ننضوي تحت هذه الراية الكافرة، وأن نلتقي الجاهليين في وسط الطريق... إننا نرفض هذه الطروح الجاهلية؛ لأن شرع الله يرفضها... كما نرفض مشاركة الكافرين في الحكم...».

وأعلن عن النقاط العشر «التي تشكّل شروط الانضمام إلى الهيئة التأسيسية للتحالف الوطني»، وكشف عن «الممارسات الموجودة على الساحة، والتي تتم من وراء ظهورنا كاملاً، وأدركنا باليقين القاطع أنهم سائرون في طريق التحالف، وأنه لا جدوى ولا فائدة من الاستمرار في هذه العلاقة المتوترة؛ حيث تم إبلاغنا رسمياً بأن نحدد موقفنا مما يجري، فكان أن حددنا موقفنا واتخذنا قرارنا بمفاصلة القوم، وأعلنّا عن قرارنا رسمياً ببيان صدر بتاريخ 21 صَفَر الخير 1402هـ الموافق 17/ 12/ 1981م، ونشرنا البيان وسربناه إلى قواعدهم تسريباً».

بعد إعلان عقلة المفاصلة مع جماعة الإخوان، أصدر التنظيم العام قراراً بفصل عقلة الذي لم يُعلن إلا بعد أحداث حماة المأساوية عام 1982، وهو ما خلق بلبلة حول مسؤولية الإخوان؛ بوصفهم تنظيماً عن توريط قواعدهم في منازلة غير متكافئة، وعلى ذلك فهم يحاجُّون دوماً بالقرار الفردي المستقل الذي اتخذه تنظيم الطليعة، بعيداً عن مشورتهم.

بعد قرار المفاصلة، تحرك عقلة باتجاه استعادة ما خسرته الطليعة على الساحة، من خلال التحريض على القيادة الجماعية، كما اتصل بجهات إسلامية عدة عبر العالم، لإبلاغهم بما اتخذه من قرارات، واتصل بشكل مباشر بالقواعد الإخوانية الموجودة في الأردن والعراق، وطلب إليهم مفاصلة الجماعة والالتحاق بتنظيم الطليعة المقاتلة؛ كما قام بزيارة معسكر الجماعة العسكري في بغداد، والتقى قيادة المعسكر التي كانت كلها من تنظيم الطليعة المقاتلة.

لقد استطاع النظام السوري كشف خلية داخل الجيش السوري مع بداية عام 1981، يطلق عليها كتلة الضباط الإسلاميين، كانت تحضر انقلاباً عسكرياً داخل الجيش، وتم اعتقال مجموعة من الضباط المشاركين فيه، وعلى رأسهم العميد تيسير لطفي، رئيس قسم العمليات في الجيش، أعطت النظام السوري مسوغاً إضافياً لمتابعة حملته على "الثغور" الإخوانية المنتشرة في معظم المحافظات السورية، ولاسيما بعد تصاعد العمليات التي نفذها تنظيم الطليعة المقاتلة؛ كعملية تفجير مبنى رئاسة مجلس الوزراء، وقيادة القوات الجوية في دمشق، وهذا جعل رد الأجهزة الأمنية السورية، وعلى رأسها سرايا الدفاع التي كان يقودها رفعت الأسد والاستخبارات العسكرية عنيفاً جداً، واستهدف القيام بعمليات ترهيب للمواطنين؛ بهدف تخويفهم من الالتحاق بأي من المجموعات التابعة للإخوان المسلمين، ووصل جموح الأجهزة الأمنية السورية إلى أبعد مدى، بقصف مدينة حماة في شباط/ فبراير 1982، بشكل عنيف أدى إلى مقتل عدد كبير من المدنيين، تراوح ما بين 5000

و15000، معظمهم من سكان حماة نفسها؛ حيث مسحت أحياء كاملة وسوّيت بالأرض، وقد احتاج الأمر شهوراً عدة لإزالة الركام عن مدينة أُزيلت معالمها تماماً.[86]

لقد اتجه الأسد إلى مبدأ الحسم على قاعدة نابليون عندما أرسل أحد جنرالاته عام 1800؛ لإخماد انتفاضة فيندي، فنصحه قائلاً: «عليك بحرق اثنتين أو ثلاث من أسوأ البلدات سلوكاً»، فقد علمته التجربة أن «القسوة الفادحة الشاملة هي أكثر الطرائق إنسانية في هذه الظروف؛ فالضعف وحده ليس إنسانياً، وعلى قلب رجل الدولة أن يكون في رأسه»؛[87] ولذلك قرر محاصرة مدينة حماة، وقصفها بالطائرات في شباط/ فبراير 1982، وتهديم أحيائها السكنية والمدنية؛ فأدى هذا إلى مقتل عدد كبير من المدنيين.[88]

وترافق ذلك وحملة اعتقالات عشوائية، شملت كل المدن السورية، اعتُقل خلالها الآلاف من الناشطين والمعارضين، والمؤيدين أيضاً، بل حتى "المشتبه" في تأييدهم، وغُصَّت السجون بهم؛ حيث حكم عليهم بالسجن لفترات مديدة جداً، تجاوزت في معدلها الوسطي السنوات العشر، كل ذلك كان له انعكاسات بالغة السلبية على المجتمع السوري الذي ما استطاع تجاوز حدود هذه "الكارثة الوطنية"[89] التي وصفها أحد الكتاب السوريين ببراعة، بأنها كانت «انتصاراً للسلطة على مجتمعها في حربها ضده»،[90] وقد خلَّفت الطريقة الاستئصالية التي اتبعتها السلطة في تعاملها والإسلاميين خاصةً، ندوباً لا تندمل لهذا التيار العريض الذي

ظل أبناؤه مقطوعي الصلة بالعالم الخارجي سنواتٍ طويلة. ومع تسرب الأخبار عن التعذيب والقهر الجسديين والنفسيين اللذين أُخضعوا لهما، فإن ذلك أعطى مفعولاً تأديبياً دائماً استمر أثره حتى اليوم؛ ولذلك تجد الشبان، أو الأجيال الجديدة التي أعقبت "أزمة الثمانينيات" - كما أصبح يُطلق عليها - وخاصة من أولئك الذين يحملون توجهات دينية، أو أنهم ملتزمون إسلامياً، يتصفون بأنهم يمتلكون حرصاً بدائياً على سلامتهم الشخصية، ولا يتجنبون العمل السياسي فحسب، بل الحديث فيه أو سماع أخباره أيضاً، إنه تجنبٌ يرقى إلى مرتبة "فوبيا"[91] رادعة للعمل السياسي، أو أي شيء يمكن أن يقود إليه.

هذا ما يمكن أن نقرأه ونتابعه فيما بعد؛ بوصفه إحدى أهم النتائج السياسية والمجتمعية للصدام العنيف الذي حدث بين الإخوان المسلمين وأجهزة الأمن السورية، والذي كان من تداعياته، شرخ عميق بين أجنحة الإخوان المسلمين أنفسهم؛ كل جناح يحمّل الآخر مسؤولية الدخول في "مواجهة غير متكافئة" ضد السلطة، وكان الرئيس حافظ الأسد ذكياً بما فيه الكفاية؛ ليستفيد من هذه التناقضات ويلعب بها، فقد ميَّز الأسد نفسه في 22 كانون الأول/ ديسمبر 1979، بين أولئك «الذين يسيئون إلى الدين باسم الدين، فمنهم عناصر مضلَّلة غير واعية بما يحمل سلوكها من ضرر لدينها ودنياها»، و«عناصر مضلِّلة (بكسر اللام) تعي ما تفعل، وترتبط تحركاتها المشبوهة بأغراض كامب ديفيد».[92]

كما أنه فرّق في خطاب علني له بين الإخوان المسلمين، والمسلمين المحافظين «الذين يشكلون قطاعاً واسعاً ومهماً في بلادنا، ويستحقون منا شديد الرعاية»،[93] في محاولة منه لسحب التأييد الشعبي الذي ربما يحظى به الإخوان المسلمون من قواعدهم المتدينة والمحافظة.

بل إن الأسد استدعى القيادي الإخواني أمين يكن، في لقاءين: كان اللقاء الأول أواخر عام 1979، والثاني أواخر عام 1980، الأول استمر خمس ساعات، سأله فيها: «أليس لدى الإخوان لغة أخرى نتفاهم معهم بها غير لغة الرصاص؟» فأجابه يكن: «الإخوان ليسوا أصلاً من هذا النهج»، وقد انتقل يكن - بعدئذٍ - إلى السعودية واجتمع هو والشيخ عبدالفتاح أبو غدة، وذهب إلى عمان والتقى قيادة الجماعة هناك، ونقل جواب الجماعة إلى الرئيس حافظ الأسد، الذي يتضمن الرغبة في الحوار للخروج من الأزمة.[94]

لكن بعد تصاعد المواجهات الدموية بشكل دراماتيكي اتجه الأسد إلى الحسم قانونياً، عبر إصدار القانون رقم49، وأمنياً عبر اتباع سياسة الملاحقة والتعقب والاعتقال الجماعي والاعتقال العشوائي، التي انتهت بالسحق العسكري في حماة، كما ذكرنا ذلك قبل قليل.

وصل الشقاق داخل قيادة الإخوان إلى مرحلة الذروة عام 1986، في صراع على زعامة التنظيم، وتبادل الاتهامات بالمسؤولية عما جرى في حماة، بين عدنان سعد الدين في العراق - وهو الذي كان يعارض أي شكل من أشكال المفاوضات مع النظام - وبين الشيخ عبدالفتاح من حلب، وهو

الذي كان يرى أن «الحوار هو الوسيلة الأساس التي من شأنها تحقيق الغاية المرجوة»،[95] ثم أسفرت الصراعات داخل مجلس شورى الجماعة عن اختيار منير الغضبان،[96] من منطقة التل القريبة من دمشق، مراقباً عاماً جديداً، لكن ذلك لم يحسم الخلافات التي تصاعدت، وانتهت بتشكيل مجلسين للشورى، كل واحد منهما يشكك في شرعية الآخر، الأول يترأسه عدنان سعد الدين، والآخر المدعوم من التنظيم العالمي للإخوان، يترأسه عبدالفتاح أبو غدة الذي تبنى سياسة التهدئة، بينما عبّر سعد الدين عما يسمى "سياسة الجهاد".[97]

يمكن أن نقول بعدئذٍ: إن أزمة الإخوان المسلمين السوريين، فيما يعرف بأزمة الأجنحة المتصارعة لم تعد داخلية صرفاً، فقد ارتبطت بعوامل إقليمية عدة؛ أهمها: الخلاف السوري – العراقي، والخلاف السوري – الأردني، وفي الوقت نفسه تصاعد دور التنظيم العالمي للإخوان المسلمين – ومركزه القاهرة – في إدارة الأزمة بين الأطراف المتناحرة أو حلحلتها؛ فقد استغل النظام العراقي هذا الصراع عبر جناح عدنان سعد الدين الذي كان مقرباً جداً إلى صدام حسين، في تصفية الحساب الشخصي بينه وبين الرئيس حافظ الأسد وزعزعة الاستقرار في سوريا، أما الملك حسين الذي كان يضمر الشكوك للأسد والأسد يبادله إياها، فقد شكل حلفاؤه الداخليون (الإخوان المسلمون في الأردن)، مدخلاً لربط علاقة خاصة بالإخوان المسلمين السوريين الذين استضاف الأردن أعداداً كبيرة من أسرهم وأطفالهم، إثر هروبهم من سوريا بعد موجة قمع الثمانينيات، وهو ما جعل له تأثيراً خاصاً فيهم. أما التنظيم العالمي للإخوان فقد كان يرغب في إعادة شكل من أشكال

الوحدة، إلى فرع أنهكته الصراعات وموجة القمع الداخلي الشديدة؛ فكان يتدخل باستمرار عبر تخفيف حدة الصراعات، وتأجيل اتخاذ القرارات وترحيلها، واختيار أشخاص من خارج هذه الصراعات لموقع القيادة، كما حدث مع حسن هويدي ومنير الغضبان، غير أن ذلك لم يسهم في حل الصراعات التي كان القمع العنيف الذي جوبه به المعتقلون والقواعد الإخوانية في السجون السورية كفيلاً بنسيانها، أو حتى الاستهزاء بها، فما يعانيه الأعضاء داخل السجون فرض على القيادة حساً من المسؤولية، جعلها تكفُّ قليلاً عن مهاجمة بعضها بعضاً، والتفكير فيما آلت إليه الحال داخل السجون السورية.

وبتجدد الصراعات الإقليمية، دخل الجناحان المحسوب أحدهما على النظام العراقي، والآخر على السعودية (التي لجأ إليها عدد كبير من القيادات الدينية الإخوانية)، في صدام مباشر بعد غزو صدام حسين الكويت في آب/ أغسطس 1990، فازداد الانقسام بعد أن استقال المراقب العام عبدالفتاح أبو غدة، وتم انتخاب علي صدر الدين البيانوني مراقباً عاماً جديداً وظل في منصبه حتى الآن.[98]

ولم تفلح بعد ذلك المفاوضات التي أجريت بين البيانوني والكثير من قادة الأجهزة الأمنية في سوريا، في حل قضية الإخوان المسلمين - بوصفهم حزباً سياسياً - وفي عودة قيادته.

كانت هذه المفاوضات قد بدأت عام 1984؛ حيث كان مجلس شورى الإخوان قد اتخذ قراراً رسمياً بالتفاوض، وبالفعل حصلت الاتصالات الأولى في خريف عام 1984، وقد تمت اللقاءات بين اللواء علي دوبا رئيس فرع المخابرات العسكرية والعميد حسن خليل والعقيد هشام بختيار، وبين المراقب العام منير الغضبان وبعض مرافقيه من جانب الإخوان المسلمين، وقد تمت هذه اللقاءات في ألمانيا، وكانت مطالب الإخوان إنهاء العمل بقانون الطوارئ، والإفراج عن المعتقلين السياسيين، وإعادة النظر في الدستور؛ فدفع هذا اللواء دوبا إلى تشبيهها بأنها "شروط غورو"، وانتهت اللقاءات من دون أي نتيجة.[99]

وقد عمقت هذه المفاوضات الشرخ داخل أجنحة الإخوان المتصارعة، لكن، بدا أمام إلحاح الأزمة - ولاسيما الإنسانية بالنسبة إلى قواعد الإخوان - أنهم اضطروا إلى الدخول في جولة ثانية من المفاوضات، وهو ما عكسه قرار مجلس الشورى بقبول المفاوضات بأكثرية كبيرة، وتمت المفاوضات مع المجموعة نفسها عام 1987، في ألمانيا أيضاً. وقد استغرقت ثلاثة أيام، مع رغبة حقيقية لدى الإخوان للخروج من الأزمة؛ حيث قدم الإخوان مذكرة أوردوا فيها ستة بنود؛ هي: حرية العمل الإسلامي، والإفراج عن المعتقلين من جميع الفئات، والعفو عن الملاحقين من جميع الفئات، وتعويض المتضررين، وإلغاء القانون رقم 49 لعام 1980، وأخيراً المصالحة الوطنية على أساس احترام قيم الإسلام وشعائره والحريات العامة والمساواة بين المواطنين. وقدم الوفد الأمني مذكرة مقابلة، طالبوا فيها

الإعلان عن الخطأ في قرار حمل السلاح، ووافقوا على إعلان المصالحة الوطنية على أساس احترام قوانين الدولة، في حدود الحريات المعلنة في الدستور والقوانين النافذة، ثم طلبوا إصدار بيان من جماعة الإخوان المسلمين يحدد الموقف من عناصر الإخوان وغيرهم، ممن يعملون ضد الوطن والمواطنين من وراء الحدود.

تم بعد ذلك محاولة التوفيق بين المذكرتين؛ حيث ضمّن الإخوان مذكرتهم النهائية، شجب العنف، والإعلان عن الظروف والملابسات التي دعت إلى حمل السلاح، والإعلان - بعد المصالحة - عن استنكار كل اعتداء على الوطن والمواطنين من وراء الحدود، من أي فئة كانت، ثم الاتفاق على صيغة معلنة للعمل الإسلامي، يُتفق على ضوابطها وحدودها بين الطرفين، أما مذكرة الحكومة السورية النهائية فأوردت الإفراج عن المعتقلين، والعفو عن الملاحقين، عدا الذين قاموا بأعمال عنف، ثم تعويض المتضررين، وتذليل الصعوبات الناجمة عن الفرار للفارين عند عودتهم، ويشمل ذلك عودة الموظفين إلى وظائفهم، والطلاب إلى جامعاتهم، والعفو عن المتخلفين والفارين من خدمة العَلَم، وإعادة الأملاك والأموال الخاصة المصادرة، ومعالجة الأوضاع الاجتماعية الناجمة عن ظروف تلك المرحلة.[100]

وبقي الخلاف فقط على من يبدأ بالخطوة الأولى بعد تبادل المذكرات النهائية، لكن فجأة وفي اليوم التالي - كما يقول البيانوني - فوجئنا بكلام آخر جديد يقول: «المطلوب منكم فقط أن تعلنوا نبذ العنف وإدانته وتتفضلوا

بالعودة... فلا تشترطوا على الرئيس بشيء ولا تطالبوه بشيء، الرئيس قلبه واسع، ويتسع لكل السوريين، ويعدّ كل السوريين أبناءه؛ لذلك سوف يقوم تلقائياً بالإفراج عن المعتقلين، ويعفو عن الملاحقين ولن يقبل أي اشتراط أو أي مطالب». [101]

كان رد الإخوان بالرفض مباشراً، وشعروا أنه قد غُدِر بهم مرة أخرى؛ فدفعهم هذا إلى إصدار بيان ضد المفاوضات، ولم تستأنف الاتصالات حتى عام 1995، حين عُرض على الشيخ عبدالفتاح المراقب العام السابق للإخوان العودة إلى سوريا، ولقاء الرئيس حافظ الأسد؛ ليبحث معه مشكلة السجناء والمهجَّرين، فاستشار أبو غدة مجلس الشورى، فوافق بالإجماع، ولما نزل دمشق وذهب إلى مدينته حلب انتظر طويلاً، من دون أن يتمكن من لقاء الأسد، وطويت صفحة اللقاءات تماماً، وبشكل نهائي؛ حيث اتبع النظام السياسي السوري أسلوب العفو الفردي، والمفاوضة على عودة عدد من الأشخاص؛ بوصفهم أفراداً لا بوصفهم قيادات في الإخوان المسلمين، كما حصل مع عودة المراقب العام السابق الشيخ عبدالفتاح مجدداً مع نهاية عام 1995، حين أعلن خلافه مع الجماعة ونزل بصفة فردية بعد محاولته الأولى. وبذلك تكون كل الوساطات الفردية والحزبية الإقليمية، قد أخفقت في تسوية ملف الإخوان؛ بصفتهم حركة سياسية إسلامية في سوريا.

إن التشدد الذي قاده النظام ضد عودة الإخوان ومصالحتهم، منذ نهاية الثمانينيات حتى الوقت الحالي، انعكس تشدداً أيضاً، على أرض الواقع، مع

استمرار العمل بالقانون رقم49، وإن كان تنفيذ حكم الإعدام قد جمّد لحساب الحكم بالسجن سنوات تربو على عشر وتصل إلى ست عشرة سنة، كما حدث مع الكثير من الأشخاص الذين تتهمهم السلطة بالانتساب إلى جماعة الإخوان المسلمين المحظورة.[102]

وبالرغم من وفاة الرئيس حافظ الأسد في حزيران/ يونيو 2000، ومجيء ابنه بشار الأسد إلى السلطة خلفاً له، وإعلان الإخوان أنهم «على استعداد لفتح صفحة جديدة مع النظام، فيما إذا كان الرئيس بشار عنده استعداد فعلاً أن يخطو خطوات إصلاحية، رغم تحفظهم على الطريقة التي انتقلت بها السلطة في سوريا عن طريق التوريث»[103] فإنه اتبع النهج ذاته الذي سار عليه والده في التعامل وهذا الملف، بحيث أُغلق تماماً أمام النقاش، برغم تراكم القضايا الاجتماعية والإنسانية والعائلية داخله، وتمت إدارته من زاوية أمنية فقط؛ وهو ما ولّد - كما ذكرنا ذلك سابقاً - حساسية مفرطة لدى الأجيال الجديدة، بل القديمة الخارجة من المعتقل حديثاً أيضاً، تجاه العمل في السياسة أو لعب دورٍ ما، فيها.

لقد استقرّ المشهد الإسلامي في سوريا بعد ذلك، على عدد من علماء الدين الذين احتفظوا بعلاقة جيدة بالنظام، ولهم تأثير مناطقي في المجتمع، وقد بدأ يشهد عودة نمط التدين التقليدي بشكل واضح، ويمكن لمس ذلك من عدد المساجد أو عدد الذين يرتادونها، لكن كل ذلك ليس مرتبطاً بالضرورة بتسييس الدين، قدر ما هو تعبير عن ملء الفراغ الروحي الذي

نتج من سنوات طويلة من الاستبداد السياسي، وإغلاق كل المجالات الحيوية للمجتمع من المبادرة والانفتاح؛ ولذلك أُنشِئت حالة من "الإسلام المدجّن" - إذا صح التعبير - فقد نجح النظام السوري في احتواء رموزه الظاهرة بشكل كبير، عبر سلسلة من الخطوات المدروسة بعناية.

لقد انتهى الإخوان المسلمون إلى قيادة في الخارج غير مؤثرة في الداخل؛ حيث انتهوا إلى عدد من الأفراد يخافون التصريح أو حتى التلميح بانتمائهم إلى هذه "الجماعة المحظورة"، وبرغم الخطوات السياسية التي قام بها الإخوان، وخاصةً بعد وصول الرئيس بشار الأسد إلى السلطة في حزيران/ يونيو 2000، عبر إصدار ما سمي "ميثاق شرف للعمل السياسي"، الذي يعلنون فيه، نبذهم العنف بكل أشكاله وتأييدهم مبدأ "الدولة المدنية"،[104] ثم إصدارهم برنامجهم السياسي الذي يعد قفزة نوعية على مستوى خطاب الحركة وأدائها، فإن ذلك كله لم ينعكس على طريقة تعامل السلطة وإياهم.

لقد قوبلت هذه الخطوات كلها بتجاهل تام، وأعلن "مسؤول أمني كبير" - على حد تعبير صحيفة **النهار** اللبنانية في ردٍ على هذه الخطوات بأنها «غير صادقة ولا تعكس الوجه الحقيقي للإخوان - من يعرف تركيبة هذه الجماعة الفكرية والتنظيمية لن ينخدع كثيراً بالميثاق، نحن نعرفهم جيداً، إنهم كمن يحمل سيفاً يقطر دماً، ويتحدث عن الحوار والسلام والرأي الآخر».[105]

لقد تحدث الميثاق عما يسميه "الدولة الحديثة" التي «هي دولة تعاقدية، ينبثق العقد فيها، من إرادة واعية حرة بين الحاكم والمحكوم، و الصيغة التعاقدية للدولة هي أحد عطاءات الشريعة الإسلامية للحضارة الإنسانية»، كما أن «الدولة الحديثة دولة مؤسسية، تقوم على (المؤسسة)، من قاعدة الهرم إلى قمته، كما تقوم على الفصل بين السلطات، وتأكيد استقلاليتها؛ فلا مجال في الدولة الحديثة لهيمنة فرد أو سلطة أو حزب على مرافق الدولة أو ابتلاعها. وفي الدولة الحديثة تعلو سيادة القانون، ويتقدم أمن المجتمع على أمن السلطة، ولا تحل فيها حالة الطوارئ مكان الأصل الطبيعي من سيادة القانون».

ويضيف الميثاق أن «الدولة الحديثة، هي دولة (تداولية)، وتكون صناديق الاقتراع الحر والنزيه، أساساً لتداول السلطة بين أبناء الوطن أجمعين، كما أنها دولة تعددية، تتباين فيها الرؤى، وتتعدد الاجتهادات، وتختلف المواقف، وتقوم فيها قوى المعارضة السياسية، ومؤسسات المجتمع المدني، بدور المراقب والمسدد؛ حتى لا تنجرف الدولة إلى دائرة الاستبداد أو مستنقع الفساد».

وقد التزمت جماعة الإخوان المسلمين في ميثاقها «آليات العمل السياسي الديموقراطي ووسائله، مؤكدة الحق المتكافئ للجميع، في الاستفادة من إمكانات الدولة، في توضيح مواقفهم، والانتصار لرؤاهم، وطرح برامجهم»، و«بنبذ "العنف" من وسائلها، وترى في الحلول الأمنية لمشكلات (الدولة والمجتمع)، وفي عنف السلطة التنفيذية مدخلاً من مداخل الفساد».

نلحظ هنا، تحولاً واضحاً في آليات التفكير السياسي بالنسبة إلى الحركة الإسلامية السورية الأبرز، وخاصة إزاء ما يتعلق بقبولها مبدأ الديمقراطية والتداول السلمي للسلطة، والانتقال إلى العمل؛ بوصفها حزباً سياسياً مدنياً ذا خلفية إسلامية أو مرجعية إسلامية، كما هي حال الأحزاب المسيحية الديمقراطية في أوروبا.

## صنع القرار المؤسساتي في سوريا

مع مجيء الرئيس بشار الأسد إلى السلطة انطلقت الأسئلة دفعة واحدة في البداية، متسائلة عن مدى سيطرة بشار الأسد على القرار السياسي في بلده، ومدى تأثير "الحرس القديم" على صنع القرار لديه؛[106] ولذلك فإن معظم الدراسات التي كتبت عن فترة الرئيس بشار الأسد، كان همها التركيز على نظرته إلى الأمور، ومدى قدرته على الإمساك بزمام السلطة؛ ومن ثم أعادت قراءة القرار السياسي السوري، وفق منطق النظرية السلوكية ذاته؛ لكون هيكلية النظام السوري وقواعده أو بنيته، بقيت ذاتها برغم اختلاف وجوهها.

يقر الدستور السوري الذي أُصدِر عام 1973، في عهد الرئيس حافظ الأسد ومازال معمولاً به إلى اليوم، أن رئيس الجمهورية يتولى السياسة الخارجية، أما رئيس الوزراء فلا يمارس أي نشاط ملحوظ في مجال السياسة الخارجية، على رغم مسؤوليته عنها؛ إذ يحدد الدستور في المادة 94، أن رئيس الجمهورية يقوم بوضع السياسة الخارجية للدولة، ويشرف على تنفيذها

بالتشاور ومجلس الوزراء، بينما لا تتعدى مهمة السلطة التشريعية بحسب المادة 71 من الدستور مناقشة سياسة الوزراء، وإقرار المعاهدات والاتفاقيات الدولية التي تتعلق بسلامة الدولة.[107]

ويتمتع رئيس الجمهورية بصلاحيات دستورية واسعة؛ بوصفه رئيس الجمهورية، وبوصفه أيضاً، الأمين العام لحزب البعث الذي يعطيه الدستور السوري في مادته الثامنة، الحق في قيادة الدولة والمجتمع. كما أنه يجمع إلى ذلك، منصب القائد العام للجيش والقوات المسلحة، وفق المادة 103 من الدستور. وهو رئيس القيادة المركزية للجبهة الوطنية التقدمية. وتتجاوز صلاحياته المجالات التنفيذية إلى المجالات التشريعية؛ ذلك أنه يملك حل مجلس الشعب (مادة 107)، والتشريع في غير دورات انعقاده (مادة 111)، ورد القوانين (مادة 108 من النظام الداخلي لمجلس الشعب)، وله الحق في تعيين نائب له أو أكثر، ويحدد اختصاصاتهم ويعفيهم من مناصبهم، كما أن له الحق في تعيين رئيس مجلس الوزراء ونوابه والوزراء وإعفائهم من مناصبهم (مادة 95)، وإعلان حالة الحرب (مادة 100)، وإعلان حالة الطوارئ وإلغائها (مادة 101).[108]

إن صلاحيات رئيس الدولة في الدستور السوري، تعكس مدى هيمنته "دستورياً" على مؤسسات الدولة الأخرى، وقد لعب نمط تطور الدولة وهياكلها المؤسسية على أساس النظام الرئاسي الهرمي، دوراً في تمركز الصلاحيات دستورياً وقانونياً وفعلياً بيد رئيس الدولة.

ومع قدوم الرئيس بشار الأسد إلى السلطة نشأ نوع من الازدواجية داخل حزب البعث؛ إذ صادف موعد انعقاد المؤتمر القطري التاسع عام 2000، وفاة الرئيس حافظ الأسد قبل انعقاده بثلاثة أيام، لكن المؤتمر أصرَّ على انعقاده في موعده المحدد، مع اختصار أيامه وتحويلها إلى مناسبة «لاستذكار مكارم الأسد ومناقبه ومزاياه»، كما جاء في المؤتمر الصحفي الذي سبق انعقاد المؤتمر.

ويعود مصدر هذه الازدواجية إلى احتفاظ معظم أعضاء القيادة القطرية السابقين أنفسهم، بمواقعهم في القيادة الجديدة التي انبثقت بعد المؤتمر القطري التاسع، وهم من أُطلق عليهم في وسائل الإعلام العربية والغربية تسمية "الحرس القديم"، كما طغى الجسم العسكري على اللجنة المركزية للحزب؛[109] ولذلك بدا وكأن القيادة القطرية الجديدة - القديمة، بدأت تطمح إلى مزاولة دور غاب عنها طويلاً في عهد الرئيس حافظ الأسد؛ ولذلك غالباً ما اتصفت بالركود وعدم الاستجابة تجاه أفكار الانفتاحين: السياسي والاقتصادي، والعرقلة أحياناً، واتهمت المعارضين السياسيين والناشطين خاصة خلال فترة "ربيع دمشق" بالعمالة،[110] وغير ذلك من الاتهامات التي باتت شائعة في اللغة السياسية البعثية.

يتجاوز متوسط أعمار أعضاء القيادة القطرية 60 عاماً، وجميعهم تقريباً أتى من خلفية تسلسل في مواقع قيادية داخل حزب البعث نفسه؛ إذ تغيب المؤهلات الأكاديمية أو الخبرات التعليمية عن معظمهم، فضلاً عن أن

جميعهم لم تسعفه الفرصة للسفر إلى الغرب؛ للاطلاع على التطورات الإدارية والتقنية والعلمية، فضلاً عن التطورات السياسية والاجتماعية؛ ولذلك غالباً ما كان للقيادة القطرية آراء سلبية إزاء المشروعات التي قُدمت في السنتين الأوليين من وصول الرئيس بشار الأسد إلى السلطة، وخاصة إزاء ما يتعلق بالجامعات الخاصة، والمصارف الخاصة، وغير ذلك من خطوات الانفتاح الاقتصادي.

لقد حاول بشار الأسد منذ بداية ولايته تجنب المواجهة مع بنية السلطة التي ورثها عن والده؛ فسعى لأن يتعامل والمعارضة المحتملة لمحاولاته تعديل السياسات المحصنة عبر الالتفاف عليها، وهي لا تعني في النهاية تحقيق إصلاح جدي وحقيقي، بقدر ما تهدف إلى تطوير نظام بديل إلى جانب المحافظة على السلطة التي ورثها بشار عن أبيه، واستخدام هذا التكوين البديل؛ بوصفه أساسَ استراتيجية طويلة الأمد في اختيار تدريجي لنظام راسخ.[111]

قد تفسر تلك الصعوبات بالبيروقراطية الضخمة التي تراكمت داخل مؤسسات الدولة السورية الثلاث المختلفة التي تحدثنا عنها، وشكّلت وجوه الهرم الثلاثة التي تنتهي في النهاية إلى موقع رئيس الدولة، وهو ما يظهر عجز النظام السوري بشكل شديد، عن إعادة صوغ سياسة الإصلاح السياسي والإصلاح الاقتصادي؛ لأن عقبات الممانعة المعترضة أكبر من قدرة النيات الحسنة على تغييرها أو تذليلها؛ فمبادرات الانفتاح الجزئي الاقتصادي اصطدمت بعقلية بعثية مخضرمة، شُرِّبت الفكر الاشتراكي على مدى عقود طويلة داخل القيادة القطرية، فضلاً عن عدم وجود الكادر المؤهل من

الفنيين، وفضلاً عن غير القادرين على صوغ القـوانين والتنظـيمات اللازمـة؛ لإدارة قطاع مالي كفء ومنافس.

ويتعاضد وكل ذلك ويعوق القيام بالإصلاحات المطلوبة وجود حواجز هيكليـة انبثقـت مـن السجل الطويـل للنظـام الحافـل بالفـساد عـلى أعـلى المستويات،[112] وانعدام دورة النخب داخله طوال عقدين كاملين؛ فخلق هذا شبكات فساد داخل هيكلية النظام، وأنشأ نمطـاً مـن التحالفـات الأمنيـة – الاقتصادية التي احتكرت الصفقات التجارية، وأفقدت الثقة بالإصـلاحات القانونية الاقتصادية والمالية، وبالاستشارات الخارجية التي "جُيّرت" لحساب مصلحة المستفيدين من النظام، وغابت عنهـا المنافـسة والـشفافية اللازمتـان لتطوير أي قطاع اقتصادي.[113]

لقد دار جدل كبير منذ تسلم الرئيس بشار الأسد الحكـم، حـول قدرتـه على الإمساك بزمام الأمور كما قلنا سـابقاً، وزادت الأقاويـل؛ لتـشير إلى أنـه تسلم الموقع لكنه لم يحظ بالسلطة. إن بشار الأسد لم يكـن ليرغـب في تحطـيم أسس النظام الذي سمح له بالصعود الفـوري إلى منـصبه؛ وهـو لـذلك بـدا متكيفاً ورموز النظام وأشخاصـه الـسابقين مـاداموا جـزءاً مـن النظـام، ثـم استطاع تدريجياً، وعبر تغييرين حكوميين والمؤتمر القطري العاشر الذي عقـد في حزيران/ يونيو 2005، استبدال رجال جدد مقـربين منـه وعملـوا معـه في الجمعية العلمية السورية للمعلوماتية، بجميع هؤلاء الرموز السابقين – ومنهم نائباه عبدالحليم خدام ومحمد زهير مشارقة – وأعضاء القيـادة القطريـة، كـما

تم استقدام عدد من الوزراء السوريين من ذوي الخبرات الإدارية والعلمية، في المؤسسات الدولية؛ كالبنك الدولي والأمم المتحدة وغيرهما.

لقد حافظ بشار الأسد على سمات النظام كما ورثه عن أبيه، وخاصة على بنيته الهرمية التي يحتفظ فيها الرئيس بالموقع المسيطر؛ ولم يستطع بشار الأسد أيضاً أن يأخذ عن أبيه سماته على الفور، فإن الموقع الرئاسي يسمح له بسلطة مطلقة على كل مؤسسات الدولة الأخرى، ولن يمكنها من منافسة نفوذه أو منافسته إلا في حالة واحدة هي اختلال ميزان القوى بشكل كبير؛ لحساب المؤسستين: العسكرية أو الأمنية؛ وذلك يحتاج إلى وقت طويل؛ لإعادة بناء الولاءات بشكل جديد قائم على انحسار موقع الرئيس في هذه الشبكة؛ ولذلك من الصعب جداً - وخاصة في المدى المنظور - أن يتم ذلك؛ لأن موقع الرئاسة مع الرئيس بشار الأسد ذاته عُزِّز تدريجياً، وفق نظرية الهرم ذاتها، وحافظ على نفوذه من خلال إعادة تشغيل آليات الحماية ذاتها، عبر مؤسسات الدولة المختلفة الحكومية فالحزبية ثم الأمنية؛ ولذلك يعود صنع القرار النهائي - كما كانت عليه الحال في عهد الرئيس حافظ الأسد - إلى الرئيس؛ بوصفه الجامع والمدير لأوجه الهرم الثلاثة.

## الإسلام "الرسمي" في سوريا

بالنظر إلى علاقات المؤسسات الدينية الموجودة داخل سوريا بمؤسسات السلطة المختلفة فإن الحضور الديني يُحصَر في الجانب التعليمي والجانب الدعوي، وكلا الحقلين تشرف عليه وزارة الأوقاف، التي يُعيَّن وزيرها بدقة

وعناية؛ فبعد وفاة عبدالمجيد الطرابلسي الذي كان أحد ناشطي الإخوان ومن زعمائهم الراديكاليين، تم تعيين نمط من الوزراء التكنوقراطيين أكثر من كونهم ذوي مرجعية دينية أو فقهية مؤثرة داخل المجتمع السوري؛ فمحمد زيادة، ومحمد زياد الأيوبي - وزيرا الأوقاف السابقان - ومحمد عبد الستار السيد، وزير الأوقاف الحالي، عملوا في مواقع إدارية داخل الوزارة، ولم يعهد لهم حضور ديني أو حضور سياسي مؤثر.

في الوقت نفسه حافظت السلطة على السيطرة بقوة على موقع مفتي الجمهورية؛ فبعد وفاة الشيخ أحمد كفتارو الذي استطاع بناء مؤسسته الشخصية التي حملت اسمه، ونشطت على المستوى الدعوي، عيَّنت السلطة الدكتور أحمد حسون من حلب، كاسرةً بذلك التقليد الذي يقضي اختيار المفتي من العائلات التقليدية المؤثرة في مدينة دمشق.

وقد لعبت تصريحاته السياسية الشديدة المهالأة، في فقدان مصداقيته بشكل كبير داخل شرائح كبيرة من المجتمع السوري، آخرها على سبيل المثال تشبيهه انتخاب الرئيس بشار الأسد، لولاية دستورية ثانية في أيار/ مايو 2007، بأنها «بيعة شبيهة ببيعة الرسول»،[114] لكن - برغم ذلك - يُحسب له موقفه الجريء والإصلاحي، إزاء ما يتعلق بالدفاع عن قضايا المرأة، وحقها في منحها حق الجنسية لأولادها، وموقفه تجاه ما يعرف بجرائم الشرف.[115]

لكن تأثير المؤسسات الدينية يمكن قياسه بمتابعة مؤسسات التعليم الشرعي المنتشرة في البلاد طولاً وعرضاً؛ فالثانويات الشرعية تتبع إدارياً وزارة

الأوقاف التي تنفق عليها، وتحدد مناهج العلوم الشرعية فيها، وقد قامت منذ عام 1971، واتسعت في كل المناطق السورية، والملاحظ أن عدد طلابها في تزايد مستمر؛[116] وهذا اقتضى الحاجة إلى تأسيس معاهد علمية شرعية متوسطة وعليا، ومن أبرز المعاهد مجمع أبي النور الإسلامي الذي كان يشرف عليه المفتي أحمد كفتارو، وهو يشتمل على كلية لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها من الدارسين غير العرب للعلوم الشرعية والإسلامية، وهو فرع شريك للجامعة الإسلامية في أم درمان بالسودان،[117] ومن بين المعاهد أيضاً معهد الفتح الإسلامي الذي يشكل فرعاً لجامعة الأزهر بدمشق، ويديره مفتي دمشق عبدالفتاح البزم، ويشتمل على ثلاث مراحل، الأولى الدراسات الشرعية الإعدادية والثانوية، والثانية المرحلة الجامعية الإسلامية، والثالثة مرحلة الدراسات العليا، ويوجد في المجمع معهد تأهيلي لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها من طلبة العلوم الشرعية لمدة سنتين، وقد بلغ عدد طلاب المعهد عام 1998، ما يقارب 218 طالباً من 34 جنسية.[118]

ولا تعترف الجامعات السورية بمعظم الشهادات العليا التي تصدرها هذه المعاهد الشرعية، وعندما حاولت الحكومة السورية عام 2006، تنظيم التعليم الشرعي، عبر إجبار طلابه إكمال مرحلة التعليم الأساسي، وبعدها يُسمح لهم بدخول المدارس الشرعية؛ أثار ذلك حفيظة عدد من علماء الدين البارزين والمؤثرين، فوقع 39 منهم رسالة إلى الرئيس السوري، يتهمون فيها وزارة التربية بوضع خطة "تآمرية"، و«مرسومة تستهدف تجفيف روافد الثانويات الشرعية ثم القضاء عليها»، كما انتقدت الرسالة "المدارس المختلطة"، وألمح العلماء في إشارة مبطنة «إلى أن الحوزات الشيعية ماضية في

تجاهل التعميم، ومصرة على عدم الاستجابة له، ومدارس الشويفات الخاصة، والمدارس التبشيرية الأجنبية (الأمريكية والفرنسية والباكستانية) ماضية في مناهجها الخاصة بها، وأساليبها التربوية من دون أي معارضة».[119]

كان للرسالة صدى قوي، وخاصة أن الموقعين عليها كانوا أكثر علماء الدين حضوراً وتأثيراً في سوريا؛ ومنهم: محمد سعيد رمضان البوطي الذي كان مقرباً إلى الرئيس حافظ الأسد، وصلاح كفتارو نجل المفتي الراحل أحمد كفتارو ومدير مجمع أبي النور خلفاً لوالده، ووزير الأوقاف السابق محمد الخطيب، والشيوخ: صادق حبنكة، وعبدالرزاق الحلبي، ومحمد كريم راجح (شيخ القراء كما يلقب)، ووهبة الزحيلي الأستاذ في كلية الشريعة بجامعة دمشق، وأسامة الرفاعي خطيب جامع الرفاعي في منطقة كفرسوسة الذي يمتلك تأثيراً واسعاً داخل المجتمع الدمشقي، وغيرهم.

بعد إعلان الرسالة الموقعة اجتمع الرئيس بشار الأسد بوفد منهم، ضم: الشيخ أسامة الرفاعي، والدكتور البوطي، ومفتي الجمهورية أحمد حسون، ووعدهم على الفور بحل الموضوع، والعودة إلى المنهاج الموحد تحت إشراف الحكومة.[120]

أظهرت هذه الحادثة مدى التأثير الذي أصبح يتحلى به علماء الدين داخل المجتمع السوري، ومدى حساسية الحكومة السورية للاصطدام بهذا التيار، بل المحاولة ما أمكن؛ لاحتوائه واستيعابه؛ ومن هنا أتى عدد من الخطوات؛ مثل: تأسيس كلية للشريعة في حلب، وتأسيس مصارف إسلامية؛

منها: بنك الشام، وبنك سوريا الدولي الإسلامي، وبنك البركة، ويبلغ رأس مال كل واحد منها نحو مائة مليون دولار أمريكي؛ أي ثلاثة أضعاف الحد القانوني الذي وضع للمصارف غير الإسلامية،[121] فضلاً عن معاهد تحفيظ القرآن الكريم التي تنتشر في معظم المساجد السورية، ويُطلق عليها اسم "معاهد الأسد لتحفيظ القرآن الكريم".

وتشهد كلية الشريعة في جامعة دمشق إقبالاً متزايداً من الطلبة عليها؛ إذ تضم 7603 طلاب، (بينهم 3337 طالبة)، من أصل 48 ألف طالب في الجامعة، وتخرج هذه الكلية أكثر من 650 طالباً سنوياً، فضلاً عن ذلك فقد بلغ عدد المساجد الموجودة في سوريا أكثر من 9 آلاف مسجد، كما أن حوالي 30٪ من السوريين، يؤدون صلاة الجمعة،[122] وعلى المستوى النسوي تنشط "القبيسيات"، بشبه غطاء رسمي؛ ليشكلن شبكة ذات تأثير ديني كبير،[123] لكن هذا الإقبال المتزايد على الممارسة الدينية لا يمكن تفسيره أصولياً أو سياسياً، بقدر ما هو تعبير عن حاجة روحية، في منطقة تعد منبع الأديان، وتأثير الأديان فيها دائماً ما يكون طاغياً، وفي ظل انغلاق سياسي وانغلاق اجتماعي وانغلاق ثقافي، علينا أن نتوقع تزايداً في أعداد الذين يلتزمون الممارسة الدينية.

لكن الجمهور الممارس لهذه المظاهر المختلفة من التدين، قابل لتأييد أحزاب دينية أو محافظة، أكثر من قابليته لتأييد أحزاب علمانية، سواء أكانت قومية أم كانت يسارية، في حال أُجريت انتخابات تنافسية أو تعددية ذات صبغة ديمقراطية تسمح للتيارات السياسية المختلفة بالتنافس في الساحة السياسية، وهو ما يبدو بعيداً في الوقت الحالي.

صحيح أن هذه المظاهر لا تعاني تأييداً تلقائياً للإسلام السياسي في سوريا وأطروحاته، كما أكدنا أكثر من مرة، لكن الإسلام السياسي سيستثمر هذه المظاهر حقاً؛ لزيادة شعبيته وترسيخها، وإن كانت هذه المظاهر أيضاً، تؤكد استحالة احتكار الإخوان المسلمين تمثيل الإسلام السياسي في سوريا؛ فصعود زعامات دينية مؤثرة في الشارع لم يعرف لها نشاط سياسي، أو رغبة فيه، يجعل خريطة الأحزاب الإسلامية في سوريا تتراوح ما بين أحزاب "محافظة"، تكون أقرب إلى الرؤية الليبرالية في قراءاتها السياسية والاقتصادية، وغالباً ما يتزعم هذه الرؤية رجال أعمال "مدينيون" (أي ينتمون إلى مدينتي دمشق وحلب)، وكان أكثر من شخص قد أعلن عن رغبته في تأسيس حزب من هذا النوع، ويستند إلى القاعدة المحافظة (رجل الأعمال إحسان سنقر على سبيل المثال)، وبين أحزاب دينية يرشح أن يكون تنظيم الإخوان المسلمون أبرزها، بحكم التاريخ السياسي الطويل الذي يستند أصحابه إليه، وإلى القدرات المالية الضخمة التي يحتفظون بها في بلدان الخليج، لكن عدم قدرتهم على العمل داخل سوريا في الوقت نفسه، حدَّ كثيراً من تأثيرهم وشعبيتهم.[124]

## مشهد الإسلام السياسي في سوريا بعد حرب العراق

بعد الغزو الأمريكي للعراق في آذار/ مارس 2003، شهدت سوريا عدداً من عمليات العنف التي استهدفت مقرات رسمية، ومبانيَ للسفارات الأجنبية فيها، كان أشهرها استهداف مبنى الإذاعة والتلفزيون في حزيران/

يونيو 2006، ومقر السفارة الأمريكية في دمشق،[125] وقد اتهمت أجهزة الأمن السورية عدداً من المتطرفين الإسلاميين المحسوبين على تنظيم القاعدة بالقيام بها، واتخذت عدداً من الخطوات الاحترازية على مستوى ضبط الظاهرة الدينية، وجعلها تحت السيطرة باستمرار؛ فأصدرت وزارة الأوقاف تعميماً على كل المساجد في 28 شباط/ فبراير 2006، تضمن عشر نقاط؛ من بينها: «عدم فتح المساجد بين أوقات الصلاة، وعدم رفع صوت المؤذن في أذان الفجر والعصر؛ حرصاً على راحة الجوار، ومنع إقامة الدروس الدينية، وخفض عدد دروس القرآن الكريم، من كونها يومية إلى إجرائها مرة أو مرتين في الأسبوع، إضافة إلى عدم قبول أي تبرعات مالية أو عينية، إلا بعد إعلام مديرية الأوقاف والحصول على الموافقات اللازمة».[126]

كما تم توحيد خطبة الجمعة للحديث عن «وسطية الإسلام واعتداله، وحض الآباء على تحصين أبنائهم ضد التكفيريين»؛ وذلك «بغية توعية الشباب وتجنبهم الانزلاق في التيارات الفكرية المتطرفة».[127]

لكن الملاحظ أن الحكومة السورية - برغم تصنيفها للإخوان المسلمين على أنهم بمنزلة "العدو المتآمر على الوطن" - لم تتهمهم بالمسؤولية عن أي عملية من عمليات العنف التي حدثت بعد غزو العراق عام 2003، بل اتهمت الحكومة السورية على الفور تنظيم القاعدة، بالتخطيط لهذه العمليات وتنفيذها، برغم أن شكوكاً كثيرة أحاطت هذه العمليات واتهام الحكومة السورية للقاعدة.[128]

وقد يرجع ذلك في جزءٍ كبير منه إلى تبني الإخوان المسلمين السوريين، خيار التغيير السلمي بشكل صريح وواضح، وتأكيدهم إياه في كل مواقفهم السياسية وحواراتهم الإعلامية؛[129] وهذا جعل الحكومة السورية تنأى عن استثمار هذه العمليات داخلياً مقابل توظيفها خارجياً، عبر إرسال رسائل إلى الولايات المتحدة والمجتمع الدولي أن سوريا تعاني "الإرهاب"، وأنها تخوض حرباً ضده.

بيد أن خريطة التنظيمات الإسلامية المسلحة التي تبنت هذه العمليات في سوريا تعود إلى تنظيمات مجهولة، لم يسمع عنها سابقاً، ولم يكن لها أي نشاط في سوريا أو في أيٍ من دول الجوار،[130] كما أن أياً من قادة تنظيم القاعدة من أسامة بن لادن إلى الظواهري أو الزرقاوي قبل مقتله، لم يتبنَّ أياً من العمليات التي جرت في سوريا ولم يشر إلى أي منها، على عكس العمليات التي تمت في الأردن أو السعودية أو المغرب العربي؛ حيث أعلنت تنظيمات مسلحة مختلفة تعلن تبعيتها لتنظيم القاعدة مسؤوليتها عنها؛ في محاولة لاستعراض القوة والتأثير، أو أنها تتحمل المسؤولية الكاملة عنها حقيقةً. وتراوحت التنظيمات التي ظهرت في سوريا، وأعلنت مسؤوليتها بين تنظيم "جند الشام" الذي أعلنت السلطات السورية عن مهاجمة مخابئ له في أكثر من مكان، أو تنظيم "فتح الإسلام" الذي خاض - فيما بعد - معارك ضارية في مخيم نهر البارد ضد الجيش اللبناني في حزيران/ يونيو 2007، أو "مجموعات تكفيرية" مختلفة، تأثرت بفكر القاعدة وأسلوبها.[131]

إن تـصاعد عمليـات العنـف في سـوريا عـامي 2005 و2006، أعطـى مـسوغاً للحكومـة الـسورية بـالعودة إلى المربـع الأمنـي، وتقـديم خطـاب "الاستقرار"؛ بوصفه أولوية على قيام الإصـلاحات الـسياسية والاقتـصادية الضرورية؛ ولذلك أجلت الحكومة السورية طرح ما يـسمى القـانون الـذي ينظم عمل الأحزاب السياسية في سوريا إلى أجل غير مسمى؛ بدعوى ضـمان الاستقرار. وقد ضمت المسودة المطروحة مادة تحظـر عمـل الأحـزاب التـي تقوم على أساس ديني أو عرقي، في إشارة واضحة تستهدف قطع الطريق على الإخوان المسلمين السوريين، والأحزاب الكردية.[132]

لكن حرب العراق لم يكن لها تأثير في تـصاعد عمليـات العنـف داخـل سوريا فحسب، وإنما أثرت بشكل عميق في شكل تحالفات سوريا الخارجية، وخاصة تحالفها وإيران، وفي تصاعد التوتر الطائفي في سـوريا ذاتهـا؛ انتقـالاً من العراق خاصة، في ضوء الحديث المتزايـد عـن ازديـاد ظـاهرة التـشيع في سوريا،[133] ولاسـيما أن سـوريا أصـبحت مـوئلاً رئيـسياً للحجـاج والـزوار الإيرانيين الذين يتوافـد الآلاف مـنهم إلى دمـشق؛ لزيـارة المـسجد الأمـوي ولزيارة مقام السيدة زينب.[134] كـما أن وجـود عـشرات الآلاف مـن الـشيعة العراقيين يسهم في تعزيز الوجود الشيعي في سوريا، بالإضافة إلى جوار لبنان وإلى التحالف وحزب الله، وقد ظهر ذلـك في إعـادة تأهيـل ضريـح رقيـة في وسط دمشق، وضريـح سـكينة بنـت الحـسين في منطقـة داريـا، فـضلاً عـن المقامات الضخمة التي افتتحت في دير الزور، والمنطقة الشرقية في سوريا.[135]

# تحولات حزب البعث

بالرغم من أن حزب البعث "ينوي" إصدار قانون جديد للأحزاب السياسية في سوريا يحظر عمل الأحزاب الدينية، فإن المراقب يلحظ تحولاً في الخطاب السياسي لحزب البعث نفسه، الذي نشأ حزباً علمانياً، باتجاه الاقتراب من التيارات الإسلامية؛ ففضلاً عن تحالفاته السياسية وحركة حماس الفلسطينية، وحزب الله اللبناني، يحتفظ بعلاقات ممتازة بحزب العدالة والتنمية التركي، وجبهة العمل الإسلامي في الأردن، وغيرهما من الأحزاب الإسلامية، التي لا يخرج بعضها؛ كحماس وجبهة العمل الإسلامي الأردنية، عن كونها فروعاً قطرية للتنظيم العالمي للإخوان المسلمين، لكنه يحظر أي انتماء إلى الإخوان المسلمين السوريين.

كما أن الحزب ذاته أصبح يحتفل بالأعياد الإسلامية؛ كذكرى مولد الرسول،[136] وغالباً ما صار يردد ضرورة التحالف القومي - الإسلامي؛ «لمجابهة الضغوط الخارجية»،[137] فضلاً عن التدين الظاهر الذي أصبح يرافق الكثير من المسؤولين السوريين، والتصريحات التي أصبحت تعبر عن مواقف سياسية دينية؛ كما في أزمة الرسوم الدنماركية وغيرها.

لكن، لا تخرج هذه السياسات عن كونها جزءاً من استراتيجية الاحتواء التي مارسها النظام السوري منذ عقود؛ بهدف كسب الشرعية، عبر التقرب إلى أكثر التيارات جماهيرية وحضوراً، وفي الوقت نفسه استثمار ذلك، بما يؤمن عدم تكرار عودة الإخوان المسلمين ذاتهم، أو عودة مطالبهم السياسية ولكن

بشكل جديد، إنها استراتيجية البقاء عبر بناء التحالفات المفيدة؛ لتجنب التأثيرات غير المفيدة، والمتوقعة في كل حين.

وتبدو السياسة ذاتها متبعة في التعامل والأقليات الدينية الأخرى الموجودة في سوريا؛ فمن المعروف أن سوريا تتصف بتعدد ديني طائفي ومذهبي وإثني كبير؛ وهو ما أثر بشكل كبير في طبيعة السلطة الحاكمة، وتوازناتها التي حاولت باستمرار، كسب ودِّ الأقليات المختلفة، أو – على الأقل – عدم الدخول في صدام مباشر ضدها؛ ولذلك لم تشهد سوريا صراعات طائفية محتدمة على الشكل الذي شهده لبنان جار سوريا القريب على سبيل المثال، خلال فترات الحرب الأهلية؛ ولذلك احتفظت العلاقة بين الطوائف السورية، وخاصة المسلمة والمسيحية بطابع الاحترام والود المتبادل، وتدعم السلطة السياسية باستمرار سياسة الحوار الإسلامي – المسيحي، وتعقد لذلك الكثير من المؤتمرات والندوات، ضمن ما يسمى مفهوم "الوحدة الوطنية".

إن مراعاة مظاهر التدين الشعبي المتزايدة أصبحت تأخذ حيزاً لا بأس به من سياسة حزب البعث، وربما كان هذا يحمل في طياته، مؤشراً على نمو هذه الظاهرة وتزايدها، وهي التي لا بد لها أن تُبَلْوَر سياسياً فيها بعد، ويبدو شكل الأحزاب المحافظة هو الأكثر قبولاً للنظام السياسي السوري الحالي، مادامت هذه الأحزاب يمكن وضعها تحت السيطرة والنفوذ المباشرين، ولا تقف في وجه الأقليات الدينية المتعددة الموجودة في سوريا.

# مستقبل الإسلام السياسي في سوريا

من الواضح أن الدين قد أصبح جزءاً من استراتيجية حزب البعث الحاكم في سوريا؛ من أجل ضمان بقائه في السلطة، وعلى الرغم من أنه لا وجود لخطاب سياسي موازٍ يحاول استثمار الدين بشكل صريح وواضح؛ كما حصل في أكثر من بلد عربي؛ كمصر، والجزائر، والعراق خلال فترة وجود صدام حسين في الحكم، فإن المواقف والتصريحات السياسية للرئيس والمسؤولين السوريين، أصبحت تأخذ موقفاً أيديولوجياً صريحاً، من استثمار المشاعر الدينية، وهذا ما برز بشكل واضح خلال أزمة الرسوم الدنماركية على سبيل المثال.

ويمكن أن نقول: إن هذا الخطاب هو بشكل ما، انجراف وراء عودة المظاهر الدينية بقوة إلى المجتمع السوري، سواء لدى الأجيال المتقدمة في السن، أو الأجيال الشابة التي لم تجد أمامها حياة سياسية مفتوحة؛ لممارسة النشاط السياسي، وغزارة الخطوط الحمر التي تمنع النشاط الاجتماعي؛ ومن ثم وجدت نفسها عرضة للتأثر بشكل كبير بالخطاب الديني، بدرجاته المختلفة،[138] وإن هذه المظاهر لا تعني بالضرورة حضوراً طاغياً لتيار الإسلام السياسي في سوريا، وعلى رأسه الإخوان المسلمون؛ فالقمع الشديد الذي عاناه أعضاؤها يمنع الأجيال الشابة من التفكير في الانضمام إلى هذه الحركة، ولا يتوقع قريباً، أن يسمح النظام السياسي السوري بتسوية وضع الحركة داخلياً، أو السماح بعودتها، ولاسيما مع اشتداد الضغوط الخارجية على

سوريا؛ وهذا يجعل النظام يفسر أي خطوة باتجاه المصالحة، وكأنها تعني تنازلاً سياسياً كبيراً؛ ولذلك فإن الوضع الداخلي بالنسبة إلى تيار الإسلام السياسي سيشهد حالة من الاستقرار النسبي، قياساً إلى ما كانت عليه الحال خلال العقود الثلاثة السابقة، من دون أن يمنع ذلك ظهور بعض الجماعات الأصولية والسلفية المتطرفة التي ربما تقوم ببعض العمليات المسلحة في فترات متباعدة، ولكن، من دون أن يكون لها أي تأثير سياسي أو تأثير اجتماعي.

وبإغلاق أي شكل من أشكال الحوار بين الحكومة السورية والإخوان المسلمين، دُفِع الإخوان إلى أخذ مواقف قصوى، مختلفة عن تلك التي بدأوا بها عهد الرئيس بشار الأسد، سواء عبر المواقف أو التحالفات السياسية، وقد ظهر ذلك في الدخول مع نائب رئيس الجمهورية الأسبق عبدالحليم خدام، الذي أعلن انشقاقه عن النظام مطلع عام 2006، فيما يسمى "جبهة الخلاص الوطني" في حزيران/ يونيو 2006.

وكانت المعارضة السورية الداخلية قد طورت ما أصبح يعرف بـ"إعلان دمشق"، الذي أُعلِن عنه في تشرين الأول/ أكتوبر 2005، وقد ضم الأحزاب السياسية المعارضة في سوريا، وغير المعترف بها؛ كأحزاب: التجمع الوطني الديمقراطي، وعدداً من الأحزاب الكردية، إضافة إلى عدد من المستقلين. وقد أعلن الإخوان تأييدهم للإعلان بعد دقائق من الإعلان عنه.

لقد استغرق التفاوض حول صيغة الإعلان ما يقارب ثمانية أشهر، بما تشتمل عليه هذه الفترة من حوارات مكثفة وعميقة، حول النقاط الواجب

ذكرها، ونمط صوغها وشدتها، وترتيب الأولويات ومدى الحاجة إليها، وتوقيت الصدور وآليته، وابتكار آلية للمتابعة والتحرك المستقبلي. كل ذلك كان موضع نقاشات يومية، بين مختلف القوى السياسية السورية.

لقد جاء الإعلان تعبيراً عن وصول الدعوات الداخلية اليومية التي أطلقتها القوى السياسية المعارضة، والجمعيات والمنظمات الحقوقية، وما كتبه المثقفون والناشطون، خلال السنوات السابقة إلى طريق مسدودة؛ فالسلطة السياسية السورية، صمت أذنها تماماً عن هذه المطالبات، وتصرفت وكأنها لا تعنيها؛ وهو الأمر الذي زاد حالة الاحتقان الداخلي والاستعصاء على التغيير، ورافق ذلك حجم كبير من ضغوطات المجتمع الدولي الخارجية.

لقد أطلق "إعلان دمشق" حراكاً فكرياً وسياسياً، حول ضرورة التغيير وحتميته، وأظهر قدرة القوى السورية على التحاور والتوافق؛ لما فيه مصلحة الوطن والمجتمع، وقطع تماماً شوطاً مع نمط الدعوات المطلبية التي شملت العرائض والبيانات، نحو الحض على التغيير ومحاولة تحقيقه وإنجازه.

ولا شك أن الإعلان وُوجه منذ صدوره بكثير من النقد والهجوم، وأحياناً بالتجريح والتشكيك في صدقية القائمين به والموقعين عليه، وبلغت القراءات التأويلية له حدوداً لا غاية لها إلا الطعن والنفي، وإن كان بعض النقاط يحتاج حقاً إلى نقاش جدي من الموقعين على البيان، ولاسيما ما يتعلق منه بالمضمون العروبي للبيان، وتأكيد الانتماء العربي إلى سوريا تاريخياً وسياسياً. أما النقطة الأخرى المتعلقة بالضغوطات الخارجية التي تختزل في النقاش السياسي إلى "ثنائية الداخل والخارج"، فإن الإعلان حاول أن يبتكر صيغة خلاقة للتعامل

وإياها، قائمة على القول: إن الضغوط الخارجية ربما تصب في إطار المساعد والمهيِّئ؛ للقيام بالإصلاح اللازم، ولن تكون معيقة أو معرقلة.

لقد استفاد الإخوان كثيراً عبر انضوائهم ضمن الإعلان؛ إذ أصبحوا جزءاً من المعادلة السياسية الداخلية، لكن، التحالف بينهم وبين خدام ضمن جبهة الخلاص، دفع أصحاب إعلان دمشق إلى النأي بأنفسهم عن هذه الجبهة.

إن السقف الذي تتحرك ضمنه الجبهة، يقوم على أن «خيارهم الاستراتيجي هو تغيير النظام السوري الذي قام على اغتصاب الحكم، وعلى الإكراه، وفَقَدَ كل مسوغات وجوده، بإمعانه في سياسات الاستسلام، وافتعاله الفتن مع الجوار العربي في كل الاتجاهات، والإيغال في سياسات الظلم والشلَلية والفساد والاستئثار».[139]

وبينما يستحيل على المعارضة الموجودة داخل سوريا الوصول إلى هذا السقف، فضلاً عن أنها أخذت موقفاً حذراً من التحالف مع خدام، وجد الإخوان في خدام شخصاً خبيراً، يمتلك علاقات دولية لا يتمتعون بها، أما خدام فتوقع من تحالفه وإياهم أن يحصل على الشعبية التي يتمتع بها الإخوان داخل سوريا.

لقد دعمت الجبهة إعلان دمشق، الذي عدته «حجر أساس في حركة المعارضة الوطنية البنّاءة»، لكنها رغبت في التمايز بينها وبينه، في سرعة الأداء والحركة، ولاسيما مع توقعات للجبهة – وخدام تحديداً – بتسارع الأمور

بشكل كبير بعد اغتيال رئيس الوزراء اللبناني الأسبق رفيق الحريري، وتتابع الاتهامات الدولية للحكومة السورية بالتورط في اغتياله.

لقد طالب مشروع جبهة الخلاص الوطني للتغيير الذي أُقِر في بروكسل بتاريخ 16 و17 آذار/ مارس 2006، ببناء سوريا دولةً مدنية ديمقراطية حديثة، تقوم على التعددية والتداولية والمؤسساتية، مرجعيتها صندوق اقتراعٍ حر نزيه، يعبّر عن إرادة المجموع العام لأبنائها، من دون التجاوز على حقوق أي فئة، أو أقليات: دينية أو مذهبية أو عرقية؛ لأن سوريا التي نريدها، ونسعى لها، هي سوريا جميع أبنائها، على قاعدة المساواة، و"السواء" الوطني العام، ضمن حدود دستور عصري يشترك في صوغه وإقراره الجميع.[140] وفي ذلك التزام ثابت من الإخوان بالمبادئ ذاتها التي كانوا قد أقروها في ميثاق الشرف للعمل السياسي، وفي الوقت نفسه القطيعة الكاملة مع النظام السياسي السوري الذي وصفه بيان الإخوان «بالزمرة التي قَبِلنا التحدّي في التصدّي لها»؛[141] وعلى ذلك يبدو أن خيار الإخوان قد حُدِّد نهائياً بتغيير النظام، والتحالف السياسي وأصحاب المعارضة له؛ من أجل بناء دولة مدنية حديثة ديمقراطية، على حد تعبير البيان.

تبدو خيارات المستقبل القريب أو المستقبل البعيد، رهناً بالتحولات الإقليمية والدولية المتسارعة، لكن، من المؤكد أن دور الإخوان المسلمين السوريين في المستقبل سيصبح أكثر تأثيراً، سواء في مستوى الداخل السوري، أو في مستوى التحالفات الإقليمية والدولية.

# الهوامش

1. لضبط هذه المصطلحات، انظر: فواز جرجس، «الأمريكيون والإسلام السياسي: تأثير العوامل الداخلية في صنع السياسة الخارجية الأمريكية»، **المستقبل العربي**، العدد 217 (بيروت: آذار/ مارس 1997)، ص 5، وانظر أيضاً: فريدمان بوتنر، «الباعث الأصولي... ومشروع الحداثة»، **المستقبل العربي**، العدد 218 (نيسان/ إبريل 1997)، ص 27-47.

2. ديفيد دين كومنز، **الإصلاح الإسلامي: السياسة والتغيير الاجتماعي في سوريا أواخر العهد العثماني**، ترجمة مجيد الراضي (دمشق: دار المدى، 1999)، ص 25.

3. المرجع السابق، ص 27.

4. المرجع السابق، ص 27.

5. عبدالجبار حسن الجبوري، **الأحزاب والجمعيات السياسية في القطر السوري من أواخر القرن التاسع عشر إلى سنة 1958** (بغداد: دار الحرية للطباعة، 1980) ص 14-16.

6. يوهانس رايسنر، **الحركات الإسلامية في سورية من الأربعينيات وحتى نهاية عهد الشيشكلي**، ترجمة محمد إبراهيم الأتاسي (بيروت: دار رياض الريس، 2005)، ص 118.

7. المرجع السابق، ص 119.

8. للمزيد حول دور العائلات الدمشقية أو ما يسمى "أبناء المدن"، في الوعي السياسي القومي المبكر، لا غنى عن كتاب فيليب خوري:

Philip .S Khoury, *Urban Notables and Arab Nationalism: The Polities of Damascus 1860-1920* (UK: Cambridge University Press, 1983).

9. تعرف مجلة **التمدن الإسلامي** نفسها، على أنها «مجلة إسلامية اجتماعية أدبية تربوية أسبوعية تصدرها جمعية التمدن الإسلامي»، ويترأس تحريرها أحمد مظهر العظمة، أما

المدير المسؤول فهو محمد كمال الخطيب، وقد احتوت المجلة في أعدادها المختلفة على مقالات لمحمد كردعلي، وعبدالرحمن الشهبندر، ولطفي الحفار، ومعروف الدواليبي، وغيرهم.

10. الحبيب الجنحاني، «الصحوة الإسلامية في بلاد الشام: مثال سوريا»، في: مجموعة باحثين، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص 114.

11. للمزيد حول هذه الجمعيات وعددها ونشاطها ودورها في هذه الفترة، انظر: عبدالجبار حسن الجبوري، مرجع سابق، ص 121-204.

12. حول دور هذه الجمعيات ونشاطها وتأثيرها، راجع: ديفد دين كومنز، مرجع سابق، ص 227-255.

13. يوهانس رايسنر، مرجع سابق، ص 104.

14. حول كامل القصاب وشخصيته ودوره، انظر:

Patrick Seale, *The Struggle for Syria: A Study of Post-War Arab Politics* (New Haven, London: Yale University Press, 1987), Chapter 3.

وبالعربية: باتريك سيل، **الصراع على سورية: دراسة للسياسة العربية بعد الحرب 1945-1958**، ترجمة سمير عبده ومحمود فلاحة، ط 7 (دمشق: دار طلاس، 1996)، الفصل الثالث.

15. يوهانس رايسنر، مرجع سابق، ص 123.

16. انظر:

Philip Khoury, *Syria and the French Mandate: the Politics of Arab Nationalism 1920-1945* (UK: Princeton University Press, 1987), chapter 8.

17. يوهانس رايسنر، مرجع سابق، ص 191-201.

18. المرجع السابق، ص 129-132، وانظر أيضاً: عدنان سعد الدين، **الإخوان المسلمون في سورية من قبل التأسيس وحتى عام 1954: مذكرات وذكريات** (عمان: دار عمار، 2007).

19. محمد جمال باروت، «جماعة الإخوان المسلمين في سورية: أصول وتعرجات الصراع بين المدرستين التقليدية والراديكالية» في: فيصل دراج ومحمد جمال باروت (محررين)، **موسوعة الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية: مشروع نشأة الحزب السياسي وتطوره ومصائره في الوطن العربي في القرن العشرين**، ط 2 (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، 2000) ج 1، ص 255-258.

20. عن التنظيم الهيكلي لجماعة الإخوان المسلمين انظر: ريتشارد ب. ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ترجمة محمود أبو السعود (د.م.: د.ن، 1979)، ص 297 وما بعدها.

21. ولد مصطفى السباعي في حمص عام 1915، وأنهى تعليمه المدرسي فيها عام 1930، وعن طريق والده الذي كان إمام جامع بحمص، اتصل بأوساط علماء الدين، وأصبح ينوب عن والده أحياناً في خطبة الجمعة، وعام 1933، سافر إلى القاهرة للدراسة في الأزهر، وقد حصل على درجة الدكتوراه عام 1949، وكان عنوان رسالته **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، وقد شارك في المظاهرات الطلابية المعادية للاحتلال البريطاني في القاهرة؛ فسجن أكثر من مرة. شارك عام 1940، في تأسيس جمعية سرية في القاهرة لتأييد انتفاضة رشيد عالي الكيلاني في العراق، وسجنه الفرنسيون في سورية عام 1941، ثم عام 1943. كما عمل أستاذاً بحمص، ثم انتقل إلى المعهد العربي الإسلامي في دمشق عام 1945. وقبل انتخابه مراقباً عاماً لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا، كان سكرتير جمعية شباب محمد في حمص، وفي صيف 1957، انتخب على رأس الهيئة التنفيذية لجماعة الإخوان المسلمين، وتنازل في السنة نفسها عن منصب المراقب العام لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا لعصام العطار. كان له دور بارز في الحياة الجامعية والعلمية، فعين عام 1950، أستاذاً في كلية الحقوق بجامعة دمشق، ثم أصبح عام 1955، أول عميد لكلية الشريعة في الجامعة، وقد نشر مؤلفات عدة؛ من أبرزها كتابه **اشتراكية الإسلام**. وفي عام 1956، تعرض لمحاولة اغتيال، وتوفي بعد مرض عضال في تشرين الأول/ أكتوبر 1964. للمزيد حول ذلك، انظر: الحبيب الجنحاني، مرجع سابق، ص 115-116، وانظر أيضاً: عبدالله سامي إبراهيم الدلال، **الإسلاميون والديمقراطية في سوريا: حصير وصريم** (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2007) ص 19-43، وراجع كتب مصطفى السباعي ومذكراته التي دونها على شكل خواطر، ومنها: **هكذا علمتني الحياة**، ط 5 (بيروت: المكتب الإسلامي، 1987)، وأيضاً:

**أخلاقنا الاجتماعية**، ط 5 (بيروت: المكتب الإسلامي، 1987)، **والمرأة بين الفقه والقانون**، ط 6 (بيروت: المكتب الإسلامي، 1984).

22. رضوان زيادة، **المثقف ضد السلطة: حوارات المجتمع المدني في سورية** (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2005)، وانظر أيضاً:

Patrick Seale, op. cit., Chapter 3.

وراجع: **مذكرات رئيس الوزراء الأسبق خالد العظم**، ط3 (بيروت: الدار المتحدة للنشر، 2003)، 3 أجزاء، و**مذكرات أكرم الحوراني** (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2000)، 4 أجزاء، وانظر أيضاً: نصوح بابيل، **صحافة وسياسة: سورية في القرن العشرين**، ط 2 (بيروت: دار رياض الريس، 2001).

23. انظر: يوهانس رايسنر، مرجع سابق، ص 379-391، وأيضاً: عبدالله حنا، **المجتمعان الأهلي والمدني في الدولة العربية الحديثة** (دمشق: دار المدى، 2002)، ص 349-363.

24. رايسنر، المرجع السابق، ص 389. وانظر أيضاً: جوناثان أوين، **أكرم الحوراني: دراسة حول السياسة السورية ما بين 1943-1954**، ترجمة وفاء الحوراني (حمص: دار المعارف، 1997)، ص 131.

25. رايسنر، المرجع السابق، ص 389-390.

26. محمد جمال باروت، مرجع سابق، ص 258، وأيضاً: عبدالرحمن الحاج، «ظواهر الإسلام السياسي وتياراته في سورية»، في: رضوان زيادة (محرراً)، **معركة الإصلاح في سورية** (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2006)، ص 132-133.

27. يوهانس رايسنر، مرجع سابق، ص 156. وللمزيد حول ذلك، انظر:

Gunter Hans Lobmeyer, "Islamic Ideology and Secular Discourse: The Islamists of Syria," *Orient*, vol. 32 (1991): 395-418.

28. محمد جمال باروت، مرجع سابق، ص 261-263. وللمزيد حول فترة الانقلابات العسكرية المتتالية التي جرت في سوريا، راجع: أندرو راثميل، **الحرب الخفية في الشرق الأوسط: الصراع السري على سورية 1949-1961**، ترجمة عبدالكريم محفوض (دمشق: دار سلمية للكتاب، 1997).

29. باروت، المرجع السابق، ص 262.

30. راجع: مصطفى السباعي، **اشتراكية الإسلام** (دمشق: مطبعة جامعة دمشق، 1959).

31. محمد جمال باروت، مرجع سابق، ص 264.

32. دار جدل كبير داخل النخبة السياسية في سوريا في الفترة 1956-1963، حول مبدأ الوحدة مع مصر ثم الانفصال، وكان النقاش يحدد الموقف السياسي الذي يتخذه كل طرف من الآخر، بناء على موقفه من الوحدة مع مصر ثم الانفصال عنها، أو رأيه فيها. انظر: مصطفى رام حمداني، **شاهد على أحداث سورية وعربية وأسرار الانفصال**، ط 2 (دمشق: دار طلاس، 2001). وأيضاً: فؤاد العادل، **قصة سورية بين الانتخاب والانقلاب: تقنين للفترة ما بين 1942-1962** (دمشق: دار الينابيع، 2001).

33. حول ذلك، انظر: سعيد حوى، **هذه تجربتي وهذه شهادتي**، ط3 (الجزائر: دار الوفاء، 1991) ص 72-75، ومحمد جمال باروت، مرجع سابق، ص 266-269.

34. نعني بالجمهورية الأولى الفترة التي أعقبت الاستقلال عام 1946، حتى عام 1958، عام الوحدة السورية ـ المصرية، وبالرغم من أنها شهدت انقلابات عدة، فإنها لم تشهد تغييرات جوهرية في بنية النظام السياسي وشكله؛ بمعنى أن من كان يقوم بالانقلاب العسكري كان يسعى بعد فترة لإضفاء الشرعية عليه، عبر إجراءات دستورية وبرلمانية؛ كما حصل مع حسني الزعيم في انقلابه الأول في آذار/ مارس 1949، وأديب الشيشكلي في انقلابه في نهاية عام 1949. أما الجمهورية الثانية فتمتد من قيام الوحدة السورية ـ المصرية عام 1958 حتى 8 آذار/ مارس 1963، تاريخ تسلم حزب البعث السلطة في سوريا، وقد بنيت حينئذٍ المؤسسات الدستورية بشكل يحاكي نمط الدول الثورية في تلك الفترة التي تضع الديمقراطية الاجتماعية في أولوياتها، على حساب الديمقراطية السياسية، وتسوغ ذلك بما يسمى مفهوم "الشرعية الثورية"؛ وبسبب إصرار الطرف المصري حينئذٍ على نمط الوحدة الاندماجية، فإن سوريا - بالمقابل - تخلت "طوعاً" عن أحزابها السياسية التعددية التي حُلت، هي وبرلمانها المنتخب ديمقراطياً، وعن صحافتها الحرة. وبالرغم من أن هذه الوحدة لم تعمر طويلاً - دامت

ثلاث سنوات فقط من عام 1958 حتى عام 1961- فإنها أثرت عميقاً في وعي النخب السياسية السورية، بشكل لم تستطع بعده هذه النخب إعادة المؤسسات الدستورية إلى ما كانت عليه قبل عام 1958؛ إذ سيعصف بها الجموح الثوري لتأسيس الجمهورية الثالثة منذ عام 1963 حتى الآن، مع اختلافات شكلية في نمط إدارة السلطة والتحكم فيها. انظر: رضوان زيادة، صنع القرار والسياسة الخارجية في سورية (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، 2007).

35. للمزيد حول ذلك، انظر: المرجع السابق، وانظر أيضاً:

Raymond Hinnebuch, *Syria: Revolution from above* (London; New York: Routledge, 2001); Steven Heydeman, *Authoritarianism in Syria: Intuitions and Social Conflict 1946-1970* (Ithaca; London: Cornell University Press, 1999); Raymond A. Hinnebusch, *Authoritarian Power and State Formation in Ba`thist Syria: Army, Party and Peasant* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1998).

36. غسان سلامة، **المجتمع والدولة في المشرق العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص 229.

37. رضوان زيادة، **المثقف ضد السلطة**، مرجع سابق، ص 55-56.

38. للمزيد حول ذلك، انظر:

Hanna Patatu, *Syria's Peasantry: The Descendants of Its Lesser Rural Notables and their Politics* (Princeton, NJ: Princeton University press, 1999).

39. للمزيد حول ذلك، انظر:

Middle East Watch Committee, *Syria Unmasked: The Suppression of Human Rights by the Regime* (New Haven: Yale University Press, 1991).

40. انظر:

Alan George, Syria: Neither Bread nor Freedom (London; New York: Zed Books, 2003), 2-3.

41. انظر:

Volker Perthes, *The Political Economy of Syria under Asad* (London: I.B. Tauris, 1995), 141-145.

42. .Hanna Batatu, op. cit., 260-261

43. .Volker Perthes, op. cit., 135-140

44. .Hanna Batutu, op. cit., 261

45. انظر:

Patrick Seale, Asad of Syria: The Struggle for the Middle East (London: I.B. Tauris, 1988), 245.

46. للمزيد حول دور مدينة حماة في صعود التيار الديني في سوريا والاتجاهات الدينية الموجودة في المدينة، راجع:

Itzchak Weismann, "The Politics of Popular Religion: Sufis, Salafis, and Muslim Brothers in 20th Century Hamah," *Middle East Studies*, no. 37 (2005): 39-58.

47. المادة الثالثة من دستور الجمهورية العربية السورية لعام 1973 (دمشق: مؤسسة النوري، 2002).

48. .Hanna Batutu, op. cit., 261

49. .Ibid, 261; Patrick Seale, *Asad of Syria*, op. cit. 279

50. .Hanna Batutu, Syria's Peasantry, op. cit., 262; Patrick Seale, Ibid., 279-280

51. للمزيد حول الشيخ حسن حبنكة الميداني ودوره في مدينة دمشق، انظر: يوهانس رايسنر، مرجع سابق، ص 124.

52. .Hanna Batatu, op. cit., 263

53. .Ibid, 264

54. Ibid, 262-265.

55. للمزيد حول كتابات سيد قطب وتأثيرها، انظر: رضوان زيادة، **سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر** (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2004)، ص 93-114. وراجع: سيد قطب، **معالم في الطريق** (د. م.: د.ن.، 1968)، وانظر أيضاً: محمد توفيق بركات، **سيد قطب: خلاصة حياته ومنهجه في الحركة** (بيروت: دار التوحيد، د.ت.)، وكذا: عادل حمودة، **سيد قطب من القرية إلى المشنقة: تحقيق وثائقي** (القاهرة: سينا للنشر، 1987).

56. للمزيد حول مفهوم الحاكمية، انظر: هشام أحمد عوض جعفر، **الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية** (هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995).

57. حسن الهضيبي، **دعاة لا قضاة**، ط 2 (بيروت: دار السلام، 1978).

58. المرجع السابق، ص 83-84.

59. المرجع السابق، ص 95.

60. انظر: سيد قطب، **نحو مجتمع إسلامي** (د. م.: د. ن.، 1969). وقد حوّل أخوه، محمد قطب، مصطلح "الجاهلية" إلى شعارٍ تأسيسي، عن طريق التنظير له في عدد من الكتب. انظر: محمد قطب، **جاهلية القرن العشرين** (القاهرة: دار الشروق، 1988)، وانظر أيضاً: محمد قطب، **هل نحن مسلمون؟** (د. م.: د. ن.، د. ت.).

61. محمد جمال باروت، «نظرية الحاكمية في الخطاب الإسلامي المعاصر»، في: فيصل دراج ومحمد جمال باروت (محررين)، مرجع سابق، ج 2، ص 8، وانظر أيضاً: أبو الأعلى المودودي، **الخلافة والملك**، تعريب أحمد إدريس (الكويت: دار القلم، 1978)، ص 13.

62. أبو الأعلى المودودي، **المصطلحات الأربعة في القرآن**، ترجمة محمد كاظم سابق، (الكويت: دار القلم، 1969)، وانظر أيضاً: أبو الأعلى المودودي، **مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة**، ط 5 (الكويت: دار القلم، 1994).

63. سيد قطب: **معالم في الطريق**، مرجع سابق، ص 91-92. وللمزيد حول نظرية الحاكمية في رؤية تاريخية مقارنة، راجع: هشام جعفر، مرجع سابق.

64. سيد قطب، **معالم على الطريق**، مرجع سابق، ص 163.

65. المرجع السابق، ص 166.

66. المرجع السابق، ص 105.

67. المرجع السابق، ص 147.

68. أبو الحسن علي الحسني الندوي، **شخصيات وكتب** (دمشق: دار القلم، بيروت: الدار الشامية، 1990) ص 110، ويبدو حجم الكتب التي أُلِّفت عن حياة سيد قطب وفكره ضخماً، ولاسيما أنه كان محطّ دراسة التيارات الأيديولوجية العربية كافة، إلا أن الإسلاميين أضفوا على حياته وشهادته هالة رمزية وقدسية، بحيث يصبح كل ما كتبه ذا أهمية استثنائية؛ لذلك تعاد طباعة كل ما كتبه، وتخصص الرسائل والندوات لإبراز نهجه وملاحظاته في المجالات كافة. انظر: عماد الدين خليل، **المنظور التاريخي في فكر سيد قطب** (دمشق: دار القلم، 1994)، وانظر أيضاً: صلاح عبدالفتاح الخالدي الذي كتب كُتباً عدة عنه؛ منها: **سيد قطب الشهيد الحي**، و**نظرية التصوير الفني عند سيد قطب**، و**المنهج الحركي في ظلال القرآن**، وغير ذلك من المؤلفات التي حصرها بشكلٍ دقيق الدكتور محمد حافظ دياب، ضمن ببليوغرافيا تتبعت كل كتابات سيد قطب الأدبية والصحفية والشعرية والسياسية، وكل ما كُتب عنه. انظر: محمد حافظ دياب، **سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا**، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 1988).

69. من الممكن مراجعة نصوص هذه الجماعات في: رفعت سيد أحمد، **النبي المسلح** (بيروت: دار رياض الريس للنشر والتوزيع، 1991).

70. Volker Perthes, op. cit., 28.

71. باتريك سيل، **الأسد والصراع على الشرق الأوسط** (لندن: دار الساقي، 1986)، ص 517، وللمزيد حول ذلك، راجع: المرجع السابق، ص 109-114؛ حيث يتحدث بالتفصيل عما يسميه بروز الطبقة الجديدة التي لا تتجاوز مئات عدة من الأشخاص

الذين يقومون بعقد صفقات ضخمة من خلال علاقاتهم، وبالاستفادة بشكل رئيسي من شراكتهم مع شخصيات بارزة من الوسط السياسي، أو الوسط العسكري.

72. محمد جمال باروت، «حزب البعث العربي الاشتراكي في سورية: من "الحركة التصحيحية" إلى تصفية مراكز الجنرالات»، الحياة (لندن: 16 حزيران/ يونيو 2000).

73. Volker Perthes, op. cit., 147-153.

وقارن مع مذكرات أكرم الحوراني، مرجع سابق، ج 4، ص 3544. وللمزيد حول دور رفعت الأسد وسرايا الدفاع في قضايا التهريب والفساد، انظر: **تقرير منظمة مراقبة الشرق الأوسط عن انتهاكات حقوق الإنسان في سورية 1991** (بيروت: دار السلام، د. ت.)، وأيضاً:

Alasdair Drysdale, "The Succession Question in Syria," *Middle East Journal*, vol. 39, no. 2 (Spring 1985): 93-111; Tomas kozynovsky, "Rifaat Al-assad," *Orient*, vol. 4 (1984): 465-470.

74. انظر التقرير الذي أعدته اللجنة السورية لحقوق الإنسان في لندن عن هذه "المجزرة"، في 16 حزيران/ يونيو 2002، على موقعها الإلكتروني: <www.shrc.org>، وانظر أيضاً: محمد جمال باروت، «جماعة الإخوان المسلمين في سورية»، مرجع سابق، ج 1، ص 279 وما بعدها. وقارن مع: **الإخوان المسلمون: نشأة مشبوهة وتاريخ أسود** (دمشق: منشورات مكتب الإعداد الحزبي، 1985)، ج 3، ص 68 وما بعدها، وانظر أيضاً:

Hanna Batatu, "Syria's Muslim Brothers," *MERIP-Reports*, vol. 12, no. 110 (November/ December 1982): 12-20.

75. انظر:

Patrick Seal, *Asad and the Struggle for the Middle East*, op. cit., 532-533.

وانظر التقرير الذي نشرته اللجنة السورية لحقوق الإنسان بلندن في 26 حزيران/ يونيو 2001، على موقعها الإلكتروني، بعنوان: «القوانين القمعية في سورية (1) القانون (49)».

<http://www.shrc.org/data/aspx/001RESEARSH.aspx>

76. للمزيد حول سعيد حوى، انظر:

Itzchak Weismann, "Sa`id Hawwa and Islamic Revivalism in Ba`thist Syria," *Studia Islamica*, no. 85 (1997): 131-154; Itzchak Weismann, "Sa'id Hawwa: The Making of a Radical Muslim Thinker in Modern Syria," *Middle Eastern Studies*, vol. 29, no. 4 (October 1993): 601-623.

77. Middle East watch Committee, Syria Unmasked, op. cit, 163-185.

انظر: محمد جمال باروت، «جماعة الإخوان المسلمين في سورية»، مرجع سابق، ص 285 وما بعدها، وانظر أيضاً: هاشم عثمان، **الأحزاب السياسية في سوريا: السرية والعلنية** (بيروت: دار رياض الريس، 2001).

78. أُصدِر القانون (49) في 7 تموز/ يوليو 1980. وقد نشرت الجريدة الرسمية في العدد 17 ـ مكرر (نيسان/ إبريل 1982)، مداولات مجلس الشعب في شأن هذا القانون. انظر: «القوانين القمعية في سورية (1) ــ القانون (49)» (لندن: اللجنة السورية لحقوق الإنسان، د. ت.).

79. مذكرات أكرم الحوراني، مرجع سابق، ج 4، ص 3506–3514، وانظر أيضاً: باتريك سيل، **الأسد والصراع على الشرق الأوسط**، مرجع سابق، ص 533–534.

80. تقارير ومقررات المؤتمر القطري السابع (دمشق: القيادة القطرية لحزب البعث العربي الاشتراكي، 1980)، التقرير السياسي، ص 25.

81. محمد جمال باروت، «حزب البعث في سورية» مرجع سابق. وللتوسع في تطور نمو حزب البعث تنظيمياً والتداخل بين النخبة العسكرية والنخبة السياسية فيه، انظر: Hanna Batatu, *Syria's Peasantry*, op. cit. ويعد هذا الكتاب المرجع الأفضل في البحث عن الأصول الاجتماعية والريفية لحزب البعث في سوريا، سواء في إطار نخبته السياسة أو نخبته العسكرية. انظر المراجعة الدقيقة للكتاب التي قدمها فولكر بيرتس في: *Middle East Journal*, vol. 54, no. 3 (Summer 2000: 481-482)، ومراجعة دانيل بايبس في: *Middle East Quarterly* (December, 1999).، وأيضاً: حازم صاغية، «سورية حنا بطاطو: البعث والعسكر والفلاحون»، صحيفة

الحياة (لندن: 1 تشرين الثاني/ نوفمبر 1999)، وأيضاً: نور زين الدين، «الريف والعسكر والشباب في سوريا»، صحيفة السفير (بيروت: 13 تموز/ يوليو 2000).

82. ينظر: حوار مع حسن هويدي، مجلة المجتمع، العدد 1741 (الكويت: 3 آذار/ مارس 2007).

83. محمد جمال باروت، «جماعة الإخوان المسلمين في سورية»، مرجع سابق، ص 302-310، وانظر أيضاً: عدنان سعد الدين، «من أصول العمل السياسي للحركة الإسلامية المعاصرة»، في: عبدالله النفيسي (محرراً)، **الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1989)، ص 269-298.

84. محمد جمال باروت، المرجع السابق، ص 298-203، وحول رواية السلطة الرسمية، انظر: **الإخوان المسلمون: نشأة مشبوهة**، مرجع سابق.

85. باروت، المرجع السابق، ص 299. وللمزيد حول ذلك، انظر:

Umar F. Abd-Allah, *The Islamic Struggle in Syria* (Berkeley: Mizan Press, 1983), 114-132.

86. باتريك سيل، **الأسد والصراع على الشرق الأوسط**، مرجع سابق، ص 537-540، ونيقولاس فان دام، الصراع على السلطة في سوريا: الإقليمية والطائفية والعشائرية (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1992)، ص 165-172. وللمزيد حول ذلك، انظر:

Thomas Friedman, *From Beirut to Jerusalem* (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1989), 76-105; David Roberts, *The Ba`th and the Creation of Modern Syria* (London, Palgrave Macmillan, 1987), 128; Raymond Hinnebusch, *Authoritarian Power, op. cit.,* 291-300; Fred H. Lawson, "Social Bases for the Hamah Revolt," *MERIP Reports*, (November/ December 1982): 24-28; *The Times* (19 February, 1982).

وكان روبرت فيسك، مراسل التايمز، هو أول المراسلين الأجانب الذين زاروا مدينة حماة، بعد المعارك العنيفة التي دارت فيها، ويقدر في تقريره ذاك عدد القتلى بحوالي 12000 قتيل، وللاطلاع على وجهة نظر الإخوان المسلمين، يمكن مراجعة كتاب

**مجزرة حماة** (القاهرة: د، ن، د، ت)، وأيضاً **حماة مأساة العصر**، وقد قام بنشر هذا الكتاب التحالف الوطني لتحرير سوريا، وهو عبارة عن تجمع لعددٍ من الأحزاب والشخصيات السياسية المعارضة المقيمة في الخارج، وقد أُعلن عنه عام 1982، وانظر أيضاً: محمود صادق، **حوار حول سورية** (لندن: دار عكاظ، 1993)، ص 166-167، والحبيب الجنحاني، «الصحوة الإسلامية في بلاد الشام: مثال سوريا»، مرجع سابق. ويبقى كتاب ميشيل سورا الأبرز في هذا المجال:

Michel Seurat, L'E'tat de barbarie (Paris: E'ditions du Seuil, 1989).

87. Hanna Batatu, Syria's Peasantry, op. cit., 274.

88. انظر:

Nikolaos Van Dam, *The Struggle for Power in Syria: Sectarianism, Regionalism and Tribalism in Politics: 1961-1978* (London: I.B. Tauris, 1979), 163-165; Fred H. Lawson, "Social Bases for the Hama Revaluation," *Middle East Research and Information Project Reports* (November- December 1982): 24-28; Robert Fisk, op. cit.

89. رضوان زيادة، «حدود "الإصلاح السوري": بين آليات انتقال السلطة ورهانات التغيير»، في رضوان زيادة (محرراً)، **الإصلاح في سورية بين السياسات الداخلية والتحولات الإقليمية والدولية** (جدة: مركز الراية للتنمية الفكرية، 2004)، ص 104.

90. التعبير يعود إلى الكاتب عبدالرزاق عيد، في إحدى مقالاته في جريدة **النهار** اللبنانية.

91. حسام جزماتي، «الشباب والإسلام في سوريا»، **مجلة الآداب**، السنة 53، العدد 11/ 12 (بيروت: تشرين الثاني/ نوفمبر - كانون الأول / ديسمبر 2005)، ص 111.

92. Hanna Batatu, Syria's Peasantry, op. cit., 270.

93. انظر:

Ibid, 271; Eyal Zisser, "Hafiz al Asad Discovers Islam," *The Middle East Quarterly*, vol. VI, no. 1 (March 1999).

94. من حوار علي صدر الدين البيانوني في قناة الجزيرة ضمن برنامج زيارة خاصة، (26 تشرين الثاني/ نوفمبر 2005)، انظر:

<www.aljazeera.net/NR/exeres/B990668B-5CA6-4DC9-B16A-6828149 AE0EA.htm>

95. المرجع السابق، وانظر أيضاً: إبراهيم حميدي، «تاريخ العلاقات السرية بين دمشق والإخوان المسلمين السوريين»، صحيفة الحياة (لندن: 23 شباط/ فبراير 1997).

96. راجع كتاب منير الغضبان، **التحالف السياسي في الإسلام**، ط 2 (القاهرة: دار السلام، 1982).

97. محمد جمال باروت، «جماعة الإخوان المسلمين في سورية»، مرجع سابق، ص 310–315، وانظر أيضاً:

Umar F. Abd-Allah, *The Islamic Struggle in Syria*, op. cit., 107-108.

98. علي صدر الدين البيانوني من مواليد 1938، كان قد سُجن مدة خمسة وعشرين شهراً، إثر اعتقاله في السادس عشر من آذار/ مارس عام 1975، ثم اعتُقل في سجن الشيخ حسن بدمشق مع ستة عشر عضواً من حركة الإخوان المسلمين، وأُفرج عنه عام 1977. وقد درس الأدب ثم الحقوق، وبدأ حياته العملية في مجال المحاسبة؛ حيث وُلّي وظائف عدة، قبل نيله شهادة الحقوق وبعد ذلك، وإثر خروجه من السجن عام 1977، وُلِّي رئاسة دائرة القضايا في مؤسسة النقل العام؛ لكنه بسبب انتمائه إلى جماعة الإخوان المسلمين ترك المؤسسة، وراح يعمل في مجال المحاماة حتى مغادرته سوريا عام 1979، وقد انتخب في البداية نائباً للمراقب العام عدنان سعد الدين قبل أن يصبح مراقباً عاماً عام 1990.

99. من حوار علي صدر الدين البيانوني في قناة الجزيرة ضمن برنامج **زيارة خاصة**، مرجع سابق. وغورو هو الجنرال الفرنسي الذي دخل دمشق محتلاً عام 1920، بعد إرساله شروطاً غير ممكنة الاستجابة، وفي وقت قصير جداً، طالباً من الأمير فيصل في تلك الفترة الموافقة عليها، وإلا فسيجتاح المدينة وهو ما فعله بعد معركة ميسلون الشهيرة في تموز/ يوليو 1920.

100. المرجع السابق.

101. المرجع السابق.

102. انظر:

Razan Zeitouneh and Abdul Haï Al-Sayyed, *Can Extraordinary Courts Ensure Justice: Supreme State Security Court»* (Damascus: Damascus Center for Human Rights Studies, May 2007).

103. انظر البيان في: رضوان زيادة، **ربيع دمشق: قضايا - اتجاهات - نهايات** (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2007).

104. **الحياة** (لندن: 4 أيار/ مايو 2001).

105. **الحياة** (لندن: 20 حزيران/ يونيو 2001)؛ **النهار** (بيروت: 20 حزيران/ يونيو 2001).

106. انظر:

Yossi Baidatz, "Bashar's First Year: from Ophthalmology to a National Vision" *Policy focus*, 41(July 2001); Volker Perthes, "The Political Economy of the Syrian Succession," *Survival*, vol. 43, no. 1 (Spring 2001): 143-154; Eyal Zisser, "Will Bashar al –Asad rule?" *The Middle East Quarterly*, vol. VII, no. 3 (September 2000); Eyal zisser, "Does Basher al– Asad Rule Syria," *The Middle East Quarterly*, vol. X, no. 1 (Winter 2003).

107. عبدالعزيز شحادة المنصور، **المسألة المائية في السياسة السورية تجاه تركيا** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، وانظر أيضاً: **دستور الجمهورية العربية السورية لعام 1973** (دمشق: مؤسسة النوري، 2002).

108. دستور الجمهورية العربية السورية لعام 1973، وللمزيد حول ذلك، انظر: كمال الغالي، **مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية** (دمشق: دار العروبة للطباعة، 1987).

109. للاطلاع على أسماء أعضاء القيادة القطرية واللجنة المركزية المنبثقتين عن المؤتمر القطري التاسع، انظر: مجلة **المناضل**، العدد 302 (دمشق: أيار/ مايو - حزيران/ يونيو 2000)، ص 83-86.

110. انظر تعميم القيادة القومية للحزب رقم 1075 بتاريخ 17 شباط/ فبراير 2001، الذي وصف المثقفين المعارضين ونشطاء المجتمع المدني بأنهم يستهدفون «الهدم وإضعاف الدولة وخلق حال من الفوضى والتسيب»، كما وصفهم بأنهم «حاقدون ومرتبطون بالخارج»، **المناضل**، العدد 306 (دمشق: كانون الثاني/ يناير- شباط/ فبراير 2001)، ص 45-52.

111. انظر:

Flynt Leverett, *Inheriting Syria: Bashar's Trial By Fire* (Washington, DC: Brookings Institution Press, 2005), 57-98.

وراجع المراسيم والقوانين التي أُصدرت في السنة الأولى من حكم بشار الأسد في: **عام الانطلاقة الواثقة على طريق التطوير والتحديث** (دمشق: مؤسسة تشرين للصحافة والنشر، 2001)، وأيضاً: **سورية 2000: دراسة عامة حول الجمهورية العربية السورية** (دمشق: مركز المعلومات القومي، 2001).

112. **عام الانطلاقة**، المرجع السابق، ص167، وانظر أيضاً: بلال الحسن، «حزب البعث والقرارات الاقتصادية»، صحيفة **الحياة** (لندن: 7 كانون الأول/ ديسمبر 2000).

113. انظر:

Bassam Haddad, "The Formation and Development of Economic Networks in Syria: Implication for Economic and Fiscal Reforms, 1986-2000," in Steven Heydemann (ed.), *Net works of Privilege in the Middle East: The Politics of Economic Reform Revisited* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), 37-75.

114. كما رأى الشيخ عبدالسلام راجح أستاذ أصول الدين في معهد الفتح الإسلامي والعضو في مجلس الشعب السوري أن المشاركة في الاستفتاء "فرض عين". الحياة (لندن: 2 أيار/ مايو 2007)

115. الحياة (لندن: 1 آذار/ مارس 2007).

116. بحسب إحصاءات وزارة الأوقاف السورية، تضاعفت أعداد الطلاب والطالبات في المدارس الشرعية خلال ست سنوات، من 5574 طالباً عام 1991 إلى 9647 عام

1998، ومن 38 معهداً ومدرسة إلى 50. انظر: شعبان عبود، «التعليم الديني في سورية»، الحياة (لندن: 23 تموز/ يوليو 2000).

117. **التقرير الوطني للتنمية البشرية في سورية لعام 2005، التعليم والتنمية البشرية: نحو كفاءة أفضل** (دمشق: رئاسة مجلس الوزراء، هيئة تخطيط الدولة، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2005) ص 82-83.

118. شعبان عبود، مرجع سابق

119. الحياة (لندن: 6 تموز/ يوليو 2006)، والنهار (بيروت: 6 تموز/ يوليو 2007).

120. الحياة (لندن: 6 تموز/ يوليو 2006).

121. الحياة (لندن: 10 نيسان/ إبريل 2006).

122. النهار (بيروت: 30 كانون الثاني/ يناير 2006).

123. راجع تقريراً مطولاً عن "القبيسيات" وتقاليدهن وتأثيرهن ودورهم في المجتمع السوري في: الحياة (لندن: 3 أيار/ مايو 2006). والمقصود بـ "القبيسيات" جماعة من النساء اللواتي يتبعن الداعية السورية "منيرة القبيسي"، وينتشرن في دمشق خصوصاً، والمحافظات السورية الأخرى، وكذلك في بعض الدول العربية، حتى إنهن وصلن إلى بعض العواصم الأوربية، وبعض الولايات الأمريكية. وقد تضاربت الآراء الدينية كثيراً حول توصيف منهجهن الديني بشكل محدد، إلا أنهن - بحسب تعريف بعض رجال الدين السوريين الكبار - حركة دينية وسطية، تلتزم منهج أهل السنة، ولا تتبنى منهجاً فقهياً معيناً. وقد ولدت منيرة القبيسي عام 1933، بدمشق في أسرة تضم عشرة أطفال، ثم درست في مدارس العاصمة السورية إلى أن نالت إجازة في العلوم الطبيعية، استندت إليها في التدريس في مدارس حي المهاجرين، وأحياء دمشق الأخرى. ويبلغ عدد أتباعها أكثر من 75 ألف فتاة - على الأقل - وفق ما أجمعت عليه تقديرات متابعين وشيوخ. وقد استفادت بشكل كبير من قربها من جامع أبي النور، التابع لمفتي سوريا الراحل أحمد كفتارو.

124. أعلن المراقب العام لـ «الإخوان المسلمين» في سوريا علي صدر الدين البيانوني في أحد حواراته، أن جماعته تنوي إنشاء حزب سياسي عندما تسمح الفرصة بذلك، منبهاً إلى

أنّ الحزب الجديد «لن تكون مهمته دعوية للإسلام، كما هي حال الجماعة، بل ممارسة العمل السياسي، والعمل السياسي ليس حصراً على المسلمين، وليس حصراً على الإخوان، وهو مفتوح لكل أبناء الوطن». انظر: السفير (بيروت: 3 شباط/ فبراير 2007).

125. **الحياة** (لندن: 10 نيسان/ إبريل 2006).

126. **السفير** (بيروت: 19 حزيران/ يونيو 2006).

127. المرجع السابق.

128. حول ذلك، انظر: أكرم البني، «التباسات مشهد الإرهاب في سورية»، **الحياة** (لندن: 21 أيلول/ سبتمبر 2006)، وانظر أيضاً: ياسين الحاج صالح، «لماذا لا ينطلق النقاش حول المسألة الإرهابية؟» **الحياة** (لندن: 1 تشرين الأول/ أكتوبر 2006).

129. انظر: الطاهر إبراهيم، «عندما اختلف المعتدلون والمتطرفون من "الإخوان المسلمين" في مصر وسوريا»، **النهار** (بيروت: 30 حزيران/ يونيو 2007).

130. للمزيد حول ذلك، انظر:

Carsten Wieland, *Syria: Ballots or Bullets?* (Seattle: Cune Press, 2006) 123-137.

131. انظر: إبراهيم حميدي، «خطب مسجلة لـ "أبي القعقاع"، و"غرباء الشام"، ضبطت مع المجموعة الإرهابية في دمشق»، **الحياة** (لندن: 4 حزيران/ يونيو 2006).

132. انظر: «"البعث" السوري: تعديل المادة الثامنة ليس مطروحاً، وقانون الأحزاب السياسية في "الوقت المناسب"»، **الحياة** (لندن: 10 شباط/ فبراير 2007).

133. محمد أبو رمان، «التشيع السياسي ظاهرة تغذيها انتصارات حزب الله»، **الغد** (عمان: 4 تشرين الأول/ أكتوبر 2006).

134. محمد الخضر، «بلدة السيدة زينب التي يؤمها حوالي مليون زائر سنوياً: ضاحية دمشق المزدهرة برغم فقرها وعتبة الزوار العراقيين والإيرانيين»، **الحياة** (لندن: 16 تشرين الأول/ أكتوبر 2006).

135. ثائر الناشف، «الحضور الإيراني في دمشق: رفض مطلق أم قبول حذر؟» الحياة (لندن: 17 آذار/ مارس 2007).

136. الحياة (لندن: 12 نيسان/ إبريل 2006).

137. المرجع السابق، وانظر أيضاً: شعبان عبود، «الخطر الآتي من التطرف الإسلامي»، النهار (بيروت: 17 أيلول/ سبتمبر 2006).

138. انظر:

Salam Kawakibi, "Political Islam in Syria," in Michael Emerson and Richard Youngs (eds), *Political Islam and European Foreign Policy: Perspectives from Muslim Democrats of the Mediterranean* (Brussels: Center for European Policy Studies, 2007), 99-112.

139. البيان الختامي للمؤتمر التأسيسي لجبهة الخلاص الوطني في سوريا (لندن: 4-5 حزيران/ يونيو 2006).

140. المرجع السابق.

141. كلمة جماعة الإخوان المسلمين في سوريا في المؤتمر التأسيسي لجبهة الخلاص الوطني (لندن: 4-5 حزيران/ يونيو 2006).

# نبذة عن المؤلف

**رضوان زيادة**، يشغل موقع كبير الباحثين في معهد الولايات المتحدة للسلام بواشنطن (2007-2008)، وهو باحث زائر في كلية جون كنيدي للعلوم السياسية، ومركز كار لحقوق الإنسان بجامعة هارفرد (2008-2009)، وهو مؤسس مركز دمشق لدراسات حقوق الإنسان ومديره.

له عدد من المؤلفات المنشورة؛ ومن أبرزها: **سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر** (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2004)، و**أيديولوجيا النهضة في الخطاب العربي المعاصر** (بيروت: دار الطليعة، 2004)، و**صنع القرار والسياسة الخارجية في سوريا** (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، 2007)، إضافة إلى الكثير من المقالات والتحليلات في الدوريات والصحف العربية والأجنبية.

# صدر من سلسلة «دراسات استراتيجية»

| العدد | المؤلف | العنوان |
|---|---|---|
| .1 | جيمس لي ري | الحروب في العالم: الاتجاهات العالمية ومستقبل الشرق الأوسط |
| .2 | ديفيد جارنم | مستلزمات الردع: مفاتيح التحكم بسلوك الخصم |
| .3 | هيثم الكيلاني | التسوية السلمية للصراع العربي - الإسرائيلي وتأثيرها في الأمن العربي |
| .4 | هوشانج أمير أحمدي | النفط في مطلع القرن الحادي والعشرين: تفاعل بين قوى السوق والسياسة |
| .5 | حيدر بدوي صادق | مستقبل الدبلوماسية في ظل الواقع الإعلامي والاتصالي الحديث: البعد العربي |
| .6 | هيثم الكيلاني | تركيا والعرب: دراسة في العلاقات العربية التركية |
| .7 | سمير الزبن ونبيل السهلي | القدس معضلة السلام |
| .8 | أحمد حسين الرفاعي | أثر السوق الأوروبية الموحدة على القطاع المصرفي الأوروبي والمصارف العربية |
| .9 | سامي الخزندار | المسلمون والأوروبيون: نحو أسلوب أفضل للتعايش |
| .10 | عوني عبدالرحمن السبعاوي | إسرائيل ومشاريع المياه التركية: مستقبل الجوار المائي العربي |
| .11 | نبيل السهلي | تطور الاقتصاد الإسرائيلي 1948 - 1996 |
| .12 | عبدالفتاح الرشدان | العرب والجماعة الأوروبية في عالم متغير |

27. صالح محمود القاسم — الديمقراطية والحرب في الشرق الأوسط خلال الفترة 1945 - 1989
28. فايز سارة — الجيش الإسرائيلي: الخلفية، الواقع، المستقبل
29. عدنان محمد هياجنة — دبلوماسية الدول العظمى في ظل النظام الدولي تجاه العالم العربي
30. جلال الدين عزالدين علي — الصراع الداخلي في إسرائيل: (دراسة استكشافية أولية)
31. سعد ناجي جواد وعبدالسلام إبراهيم بغدادي — الأمن القومي العربي ودول الجوار الأفريقي
32. هيل عجمي جميل — الاستثمار الأجنبي المباشر الخاص في الدول النامية: الحجم والاتجاه والمستقبل
33. كمال محمد الأسطل — نحو صياغة نظرية لأمن دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية
34. عصام فاهم العامري — خصائص ترسانة إسرائيل النووية وبناء «الشرق الأوسط الجديد»
35. علي محمود العائدي — الإعلام العربي أمام التحديات المعاصرة
36. مصطفى حسين المتوكل — محددات الطاقة الضريبية في الدول النامية مع دراسة للطاقة الضريبية في اليمن
37. أحمد محمد الرشيدي — التسوية السلمية لمنازعات الحدود والمنازعات الإقليمية في العلاقات الدولية المعاصرة
38. إبراهيم خالد عبدالكريم — الاستراتيجية الإسرائيلية إزاء شبه الجزيرة العربية
39. جمال عبدالكريم الشلبي — التحول الديمقراطي وحرية الصحافة في الأردن
40. أحمد سليم البرصان — إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية وحرب حزيران/ يونيو 1967

| | | |
|---|---|---|
| .58 | علي أسعد وطفة | واقع التنشئة الاجتماعية واتجاهاتها: دراسة ميدانية عن محافظة القنيطرة السورية |
| .59 | هيثم أحمد مزاحم | حزب العمل الإسرائيلي 1968 - 1999 |
| .60 | منقذ محمد داغر | علاقة الفساد الإداري بالخصائص الفردية والتنظيمية لموظفي الحكومة ومنظماتها: (حالة دراسية من دولة عربية) |
| .61 | رضا عبدالجبار الشمري | البيئة الطبيعية في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية والاستراتيجية المطلوبة |
| .62 | خليل إسماعيل الحديثي | الوظيفية والنهج الوظيفي في نطاق جامعة الدول العربية |
| .63 | علي سيد فؤاد النقر | السياسة الخارجية اليابانية دراسة تطبيقية على شرق آسيا |
| .64 | خالد محمد الجمعة | آلية تسوية المنازعات في منظمة التجارة العالمية |
| .65 | عبدالخالق عبدالله | المبادرات والاستجابات في السياسة الخارجية لدولة الإمارات العربية المتحدة |
| .66 | إسماعيل عبدالفتاح عبدالكافي | التعليم والهوية في العالم المعاصر (مع التطبيق على مصر) |
| .67 | الطاهرة السيد محمد حمية | سياسات التكيف الاقتصادي المدعمة بالصندوق أو من خارجه: عرض للدراسات |
| .68 | عصام سليمان الموسى | تطوير الثقافة الجماهيرية العربية |
| .69 | علي أسعد وطفة | التربية إزاء تحديات التعصب والعنف في العالم العربي |
| .70 | أسامة عبدالمجيد العاني | المنظور الإسلامي للتنمية البشرية |

97. علي مجيد الحمادي — الجهود الإنمائية العربية وبعض تحديات المستقبل
98. آرشاك بولاديان — مسألة أصل الأكراد في المصادر العربية
99. خليل إبراهيم الطيار — الصراع بين العلمانية والإسلام في تركيا
100. جهاد حرب عودة — المجلس التشريعي الفلسطيني للمرحلة الانتقالية: نحو تأسيس حياة برلمانية
101. محمد علي داهش ورواء زكي يونس — اتحاد المغرب العربي ومشكلة الأمن الغذائي: الواقع ومتطلبات المستقبل
102. عبدالله المجيدل — حقوق الطفل الاجتماعية والتربوية: دراسة ميدانية في سوريا
103. حسام الدين ربيع الإمام — البنك الدولي والأزمة المائية في الشرق الأوسط
104. شريف طلعت السعيد — مسار التجربة الحزبية في مصر (1974 - 1995)
105. علي عباس مراد — مشكلات الأمن القومي: نموذج تحليلي مقترح
106. عمار جفال — التنافس التركي - الإيراني في آسيا الوسطى والقوقاز
107. فتحي درويش عشيبة — الثقافة الإسلامية للطفل والعولمة
108. عدي قصيور — حماية حقوق المساهمين الأفراد في سوق أبوظبي للأوراق المالية
109. عمر أحمد علي — جدار الفصل في فلسطين: فكرته ومراحله - آثاره - وضعه القانوني
110. محمد خليل الموسى — التسويات السلمية المتعلقة بخلافة الدول وفقاً لأحكام القانون الدولي
111. محمد فايز فرحات — مجلس التعاون لدول الخليج العربية وعملية التكامل في منطقة المحيط الهندي: نحو سياسة خليجية جديدة

112. صفات أمين سلامة — أسلحة حروب المستقبل بين الخيال والواقع
113. وليد كاصد الزيدي — الفرانكفونية في المنطقة العربية: الواقع والآفاق المستقبلية
114. محمد عبدالباسط الشمنقي ومحمد حاجي — استشراف أولي لآثار تطبيق بروتوكول كيوتو بشأن تغير المناخ على تطور السوق العالمية للنفط
115. محمد المختار ولد السعد — عوائق الإبداع في الثقافة العربية بين الموروث الآسر وتحديات العولمة
116. ستار جبار علاي وخضر عباس عطوان — العراق: قراءة لوضع الدولة ولعلاقاتها المستقبلية
117. إبراهيم فريد عاكوم — إدارة الحكم والعولمة: وجهة نظر اقتصادية
118. نوزاد عبدالرحمن الهيتي — المساعدات الإنمائية المقدمة من دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية: نظرة تحليلية
119. إبراهيم عبدالكريم — حزب كديما وحكومته الائتلافية: دراسة حالة في الخريطة السياسية الإسرائيلية وانعكاساتها
120. لقمان عمر النعيمي — تركيا والاتحاد الأوربي: دراسة لمسيرة الانضمام
121. محمد بن مبارك العريمي — الرؤية العُمانية للتعاون الخليجي
122. ماجد كيالي — مشروع الشرق الأوسط الكبير: دلالاته وإشكالاته
123. حسن الحاج علي أحمد — خصخصة الأمن: الدور المتنامي للشركات العسكرية والأمنية الخاصة
124. سعد غالب ياسين — نظم إدارة المعرفة ورأس المال الفكري العربي
125. عادل ماجد — مسؤولية الدول عن الإساءة للأديان والرموز الدينية
126. سهيلة عبد الأنيس محمد — العلاقات الإيرانية – الأوروبية: الأبعاد وملفات الخلاف

| | |
|---|---|
| 127. ثامر كامل محمد | الأخلاقيات السياسية للنظام العالمي الجديد ومعضلة النظام العربي |
| 128. فاطمة حافظ | تمكين المرأة الخليجية: جدل الداخل والخارج |
| 129. مصطفى علوي سيف | استراتيجية حلف شمال الأطلسي تجاه منطقة الخليج العربي |
| 130. محمد بوبوش | قضية الصحراء ومفهوم الحكم الذاتي: وجهة نظر مغربية |
| 131. راشد بشير إبراهيم | التحقيق الجنائي في جرائم تقنية المعلومات: دراسة تطبيقية على إمارة أبوظبي |
| 132. سامي الخزندار | تطور علاقة حركات الإسلام السياسي بالبيئتين الإقليمية والدولية |
| 133. محمد عبدالحميد داود | الإدارة المتكاملة والتنمية المستدامة للموارد المائية لدى دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية |
| 134. عبدالله عبدالكريم عبدالله | تسوية نزاعات الاستثمار الأجنبي: دراسة في اتفاقية واشنطن لتسوية نزاعات الاستثمار ونطاق أعمالها |
| 135. أحمد محمود الأسطل | تجربة دولة الإمارات العربية المتحدة في مجال قياسات الرأي العام: مسح لأساليب الممارسة وللرأي العام |
| 136. محسن محمد صالح | النهوض الماليزي: قراءة في الخلفيات ومعالم التطور الاقتصادي |
| 137. رضوان زيادة | الإسلام السياسي في سوريا |

# قواعد النشر

## أولاً: القواعد العامة

1. تقبل البحوث ذات الصلة بالدراسات الاستراتيجية، وباللغة العربية فقط.

2. يشترط ألا يكون البحث قد سبق نشره، أو قدم للنشر في جهات أخرى.

3. يراعى في البحث اعتماد الأصول العلمية والمنهجية المتعارف عليها في كتابة البحوث الأكاديمية.

4. يتعين ألا يزيد عدد صفحات البحث على 40 صفحة مطبوعة (A4)، بما في ذلك الهوامش، والمراجع، والملاحق.

5. يقدم البحث مطبوعاً بعد مراجعته من الأخطاء الطباعية في نسخة ورقية واحدة أو عبر البريد الإلكتروني.

6. يرفق الباحث بياناً موجزاً بسيرته العلمية، وعنوانه بالتفصيل، ورقمي الهاتف والفاكس (إن وجد)، وعنوان بريده الإلكتروني.

7. على الباحث أن يقدم موافقة الجهة التي قدمت له دعماً مالياً، أو مساعدة علمية (إن وجدت).

8. تكتب الهوامش بأرقام متسلسلة، وتوضع في نهاية البحث.

9. توضع الجداول والرسوم البيانية في متن البحث حسب السياق، ويتم تحديد مصادرها أسفلها.

10. تقوم هيئة التحرير بمراجعة البحث، وتعديل المصطلحات بالشكل الذي لا يخل بمحتوى البحث أو مضمونه.

11. يراعى عند كتابة الهوامش توافر البيانات التوثيقية التالية جميعها وبالترتيب نفسه:

**الكتب**: المؤلف، **عنوان الكتاب** (مكان النشر: دار النشر، سنة النشر)، الصفحة.
**الدوريات**: المؤلف، «عنوان البحث»، **اسم الدورية**، العدد (مكان النشر: تاريخ النشر)، الصفحة.

12. يقدم المركز لمؤلف البحث المجاز نشره مكافأة مالية قدرها 1500 دولار أمريكي وخمس نسخ كإهداء من البحث عند الانتهاء من طباعته بشكله النهائي.

## ثانياً: إجراءات النشر

1. ترسل البحوث والدراسات باسم رئيس تحرير «**دراسات استراتيجية**».

2. يتم إخطار الباحث بما يفيد وصول بحثه خلال شهر من تاريخ التسلم.

3. إذا حاز البحث الموافقة الأولية لهيئة التحرير، ترسل اتفاقية النشر الخاصة بالسلسلة إلى الباحث لتوقيعها، كي يرسل البحث للتحكيم الخارجي.

4. يرسل البحث إلى ثلاثة محكمين من ذوي الاختصاص في مجال البحث.

5. يخطر الباحث بقرار صلاحية البحث للنشر من عدمه خلال ثلاثة أشهر على الأكثر من تاريخ تسلم اتفاقية النشر من الباحث.

6. في حالة ورود ملاحظات من المحكمين، ترسل الملاحظات إلى الباحث لإجراء التعديلات اللازمة، على أن تعاد خلال مدة أقصاها شهران.

7. تصبح البحوث والدراسات المنشورة ملكاً لمركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ولا يحق للباحث إعادة نشرها في مكان آخر دون الحصول على موافقة كتابية من المركز.

8. المركز غير مسؤول عن إرجاع البحوث التي يتقرر الاعتذار عن عدم نشرها ضمن السلسلة، كما أنه غير ملزم بإبداء أسباب عدم النشر.

قسيمة اشتراك في سلسلة

# «دراسات استراتيجية»

الاســـم : ................................................................................

المؤسسة : ................................................................................

العنـوان : ................................................................................

ص. ب : .................... المـدينـــة : ....................

الرمز البريدي : ................................................................................

الــدولـة : ................................................................................

هــاتـف : .................... فــاكـــس : ....................

البريد الإلكتروني : ................................................................................

بدء الاشتراك: (من العدد: .................... إلى العدد : .................... )

## رسوم الاشتراك*

| | | |
|---|---|---|
| للأفـراد: | 220درهماً | 60 دولاراً أمريكياً |
| للمؤسسات: | 440درهماً | 120 دولاراً أمريكياً |

- ❑ للاشتراك من داخل الدولة يقبل الدفع النقدي، والشيكات، والحوالات النقدية.
- ❑ للاشتراك من خارج الدولة تقبل فقط الحوالات المصرفية، مع تحمل المشترك تكاليف التحويل.
- ❑ في حالة الحوالـة المـصرفية، يرجـى تحويـل قيمـة الاشـتراك إلى حـساب مركـز الإمـارات للدراسـات والبحوث الاستراتيجية رقم 1950050565 ـ بنك أبوظبي الوطني ـ فرع الخالديـة، ص. ب: 46175 أبوظبي ـ دولة الإمارات العربية المتحدة.
- ❑ يمكن الاشتراك عبر موقعنا على الإنترنت (www.ecssr.ae) باستعمال بطاقتي الائتمان Visa وMaster Card.

لمزيد من المعلومات حول آلية الاشتراك يرجى الاتصال:

**قسم التوزيع والمعارض**

ص.ب: 4567 أبوظبي ـ دولة الإمارات العربية المتحدة

هاتف: 4044445 (9712) فاكس: 4044443 (9712)

البريد الإلكتروني: books@ecssr.ae

الموقع على الإنترنت: http://www.ecssr.ae

* تشمل رسوم الاشتراك الرسوم البريدية، وتغطي تكلفة اثني عشر عدداً من تاريخ بدء الاشتراك.

ISSN 1682-1203






**مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية**

ص.ب. 4567 - أبوظبي - إ.ع.م. - هاتف: 4044541 -2- 971- فاكس: 4044542 -2- 971- E-mail: pubdis@ecssr.ae